

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

ANNO IX
2003 / 2



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®

PISA · ROMA

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

Comitato scientifico / Editorial Advisory Board

Mario Agrimi, Istituto Universitario Orientale, Napoli
Michael J.B. Allen, UCLA, Los Angeles
Nicola Badaloni, Università degli Studi, Pisa
Massimo L. Bianchi, Università degli Studi, Lecce
Paul R. Blum, Loyola College, Baltimore
Lina Bolzoni, Scuola Normale Superiore, Pisa
Eugenio Canone, Lessico Intellettuale Europeo - CNR, Roma
Michele Ciliberto, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze
Germana Ernst, Università degli Studi di Roma Tre
Eugenio Garin, Scuola Normale Superiore, Pisa
Hilary Gatti, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
Anthony Grafton, Princeton University
Miguel A. Granada, Universitat de Barcelona
Tullio Gregory, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
John M. Headley, The University of North Carolina at Chapel Hill
Eckhard Kéßler, Inst. f. Geistesgesch. u. Philos. d. Renaissance, München
Jill Kraye, The Warburg Institute, London
Michel-Pierre Lerner, CNRS, Paris
Nicholas Mann, University of London
John Monfasani, University at Albany, State University of New York
Gianni Paganini, Università del Piemonte Orientale, Vercelli
Vittoria Perrone Compagni, Università degli Studi, Firenze
Saverio Ricci, Università della Tuscia, Viterbo
Laura Salvetti Firpo, Torino
Leen Spruit, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
Rita Sturlese, Scuola Normale Superiore, Pisa
Cesare Vasoli, Università degli Studi, Firenze
Donald Weinstein, University of Arizona

Direttori / Editors

Eugenio Canone, Lessico Intellettuale Europeo, Università di Roma, via
Carlo Fea 2, I-00161 Roma (e-mail: canone@liecnr.let.uniroma1.it)
Germana Ernst, Università degli Studi di Roma Tre, Dip. di Filosofia, via
Ostiense 234, I-00146 Roma (e-mail: ernst@uniroma3.it)

Redazione / Editorial Secretaries

Delfina Giovannozzi, Teodoro Katinis, Giuseppe Landolfi Petrone, Margherita
Palumbo (coordinatrice), Ornella Pompeo Faracovi, Tiziana Provvidera,
Manuela Ruisi, Michaela Valente, Dagmar von Wille

Collaboratori / Collaborators

Lorenzo Bianchi, Anna Cerbo, Jean-Louis Fournel, Guido Giglioni, Luigi
Guerrini, Martin Mulsow, Amalia Perfetti, Sandra Plastina, Paolo Ponzio, Ada
Russo, Pasquale Sabbatino, Pina Totaro, Oreste Trabucco

sito web: www.libraweb.net

BRUNIANA
&
CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

ANNO IX

2003/2



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®

PISA · ROMA

Sotto gli auspici dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc., senza la preventiva autorizzazione scritta degli *Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali*®, Pisa · Roma, un marchio della *Accademia Editoriale*®, Pisa · Roma.
Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

*

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2004 by
Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali®, Pisa · Roma,
un marchio della *Accademia Editoriale*®, Pisa · Roma

<http://www.iepi.it>

Stampato in Italia · Printed in Italy

Per la migliore riuscita delle pubblicazioni, si invitano gli autori ad attenersi, nel predisporre i materiali da consegnare alla Redazione ed alla Casa editrice, alle norme specificate nel volume FABRIZIO SERRA, *Regole editoriali, redazionali & tipografiche*, Pisa · Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2004 (Euro 18,00, ordini a: iepi@iepi.it).

SOMMARIO 2003 / 2

Studi

- A. Bönker-Vallon, *Unità nascosta e autoconoscenza. La presenza della tradizione del neoplatonismo cristiano negli Eroici furori* 281
- E. Canone, *Le 'due luci'. Il concerto finale degli Eroici furori* 295
- A. Maggi, *L'uomo astratto. Filosofia e retorica emblematica negli Eroici furori* 319
- I. D. Rowland, *Giordano Bruno e Luigi Tansillo* 345
- F. P. Raimondi, *Vanini dal plagio alle fonti: Giulio Cesare Scaligero (1484-1558)* 357

Testi e documenti

- M.-P. Lerner, A.-Ph. Segonds, *Éditer et traduire Copernic* 379
- M. Wyatt, *La biblioteca in volgare di John Florio. Una bibliografia annotata* 409

Hic labor

Note

- S. Dall'Aglio, *L'inganno di Nostradamus. Sulla dipendenza dell'Épître à César dal Compendio di rivelazioni di Savonarola* 437
- T. Katinis, *Sulle fonti aristoteliche e platoniche del Consilio contro la pestilentia di Ficino* 445
- F. La Nave, *Il geroglifico egizio nel Seicento. Origine egiziana della filosofia e sapienza geroglifica* 453

Notizie

- Il Rinascimento nei cataloghi editoriali: 1. Il Rinascimento nel Catalogo Olschki* 467

Recensioni

- Giordano Bruno. Corpus iconographicum. Le incisioni nelle opere a stampa. Catalogo, ricostruzioni grafiche e commento di M. Gabriele, Adelphi, Milano 2001 (Chr. Lüthy)* 471

Chr. Mercer, <i>Leibniz's Metaphysics. Its Origins and Development</i> , Cambridge University Press, Cambridge 2001 (A. Lamarra)	474
J.-P. Cavaillé, <i>Dis/simulations. Jules-César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto. Religion, morale et politique au xvii^e siècle</i> , Champion, Paris 2002 (F.P. Raimondi)	480
Giordano Bruno <i>Philosopher of the Renaissance</i> , edited by H. Gatti, Ashgate, Aldershot 2002 (S. Plastina)	482
M. Bucciattini, <i>Galileo e Keplero. Filosofia, cosmologia e teologia nell'Età della Controriforma</i> , Einaudi, Torino 2003 (L. Guerrini)	485
D. Foucault, <i>Un philosophe libertin dans l'Europe baroque. Giulio Cesare Vanini (1585-1619)</i> , Champion, Paris 2003 (F. P. Raimondi)	487
Schede bibliografiche (testi e traduzioni di G. Bruno e T. Campa- nella)	491
<i>Sphaera</i>	
O. Pompeo Faracovi, <i>Un testo periodizzante: lo Speculum astronomiae</i>	497
A. Guidi, <i>C'è un passaggio astrologico nel Lamento sul tempo di Leone Ebreo?</i>	503
H. D. Rutkin, <i>Astrology in Early Modern Italy</i>	511
N. Weill-Parot, <i>Les 'images astrologiques' au Moyen Age et à la Renaissance. Spéculations intellectuelles et pratiques magiques (xiii^e-xv^e siècle)</i> , Champion, Paris 2001 (T. Katinis)	517
Aby Warburg e le metamorfosi degli antichi dèi, a cura di M. Bertozzi, Panini Editore, Ferrara 2002 (O. Pompeo Faracovi)	518
<i>Il convegno internazionale di Firenze su La magia nell'Europa moder- na</i> (T. Katinis, S. Plastina)	521
Abbreviazioni e sigle	525
Indice dei manoscritti	527
Indice dell'annata IX (2003)	529

STUDI

AVVERTENZA

I primi quattro contributi della sezione «Studi» del presente fascicolo sono i testi delle relazioni presentate al convegno *Alchimia degli estremi. Il laboratorio degli "Heroici furori" di Giordano Bruno*, promosso da Eugenio Canone e da Ingrid D. Rowland: American Academy in Rome, 9-10 maggio 2003 (cfr. «Bruniana & Campanelliana», VIII, 2002, 1, pp. 287-288; il programma definitivo del convegno in: www.aarome.org/confs/alchemy_prog.htm). I testi vengono pubblicati così come sono stati presentati al convegno; il testo di Ingrid Rowland è stato tradotto da Germana Ernst. Ai testi delle relazioni sono state aggiunte solo le note necessarie. Negli Atti del convegno, tali contributi saranno pubblicati in inglese e in forma ampliata.

ANGELIKA BÖNKER-VALLON

UNITÀ NASCOSTA E AUTOCONOSCENZA.
LA PRESENZA DELLA TRADIZIONE DEL
NEOPLATONISMO CRISTIANO NEGLI *EROICI FURORI**

SUMMARY

Christian Neo-Platonism exerted a strong influence on Giordano Bruno's works. Such influence can be plainly seen in the relationship between Johannes Scotus Eriugena and Bruno's *Eroici furori*, which results in a deeply esthetical interpretation of being. Eriugena enhances the ontological status of *phaenomena*, perceived as God's hidden appearances. Accordingly, nature is interpreted as a metaphorical illustration of the indefinable Divine Principle, something that could only be referred to metaphorically. Bruno recalls and develops these concepts. For Bruno, God reveals His essence not only in the forms of Nature but also through human beings' desire to recognize Him as the origin of their consciousness. In so doing, Bruno relates traditional ideas to modern structures of self-awareness.

★

Bench'a tanti martir mi fai soggetto,
pur ti ringrazio, e assai ti deggio, Amore,
che con sì nobil piaga apriste il petto,
e tal impadroniste del mio core,
per cui fia ver ch'un divo e viv'oggetto,
de Dio più bella imago 'n terra adore;
pensi chi vuol ch'il mio destin sia rio,
ch'uccid'in speme, e fa viv'in desio.¹

Con questi versi Giordano Bruno caratterizza la sua incessante invocazione degli *Eroici furori*. Se poniamo attenzione alle importanti tematiche affrontate in questa opera in una forma altamente artistica, desta un certo stupore l'abbondanza di temi che Bruno desidera porre all'attenzione dei suoi lettori. È notevole la miscela di teologia, filosofia ed estetica da una parte e di linguaggio metafisico e letterario dall'altra, dal cui sapiente intreccio artistico nascono gli *Eroici furori*, i quali costituiscono non solo una delle più significative opere del filosofo nolano ma anche un capolavoro indiscusso del tardo Rinascimento, fonte di importanti impulsi allo sviluppo della filosofia e della letteratura moderne.

Bruno compiangi il soggetto eroico che, preso dal sacro furore, si mette alla ricerca dell'unità divina, la cui presenza viene intuita ma mai com-

* Si ringraziano Antonella e Andrea Palmieri per l'aiuto nella revisione del testo italiano.

1. *Furori*, BOEUC VII 133.

pletamente compresa e che, tuttavia, esige la completa dedizione esistenziale dell'individuo. Nel testo viene affrontato inoltre il tema dell'autoanalisi dell'amante il quale, resosi accorto delle proprie potenzialità e dei propri limiti, si descrive con formule che, pienamente consapevoli di trasgredire alle regole canoniche dell'arte poetica, annodano metaforicamente sentimenti opposti in una forma paradossale. La necessità di perseverare nello stato di mancata soddisfazione, che permette di raggiungere la soddisfazione e l'appagamento degli slanci dell'anima, è espressione della tensione interna che caratterizza l'essenza del soggetto. Infine, Bruno accenna alla ragione metafisica quale base di partenza della ricerca del soggetto, che proprio da essa viene tenuto in sospenso in un'alternanza tra stato di soddisfazione e insoddisfazione. È l'infinita unità divina che, di per sé celata e non comprensibile, si rende visibile nella forma dell'immagine terrena più bella, stimolando il soggetto alla sua esclusiva venerazione: l'oggetto che determina la conoscenza del soggetto indagatore è la rappresentazione plastica della causa divina.

Alla luce di queste prime riflessioni sul contenuto degli *Eroici furori*, non stupisce che l'opera venga considerata, a vari livelli, come una fonte di ispirazione primaria per la cultura moderna. In ambito letterario, tale connessione viene stabilita con il richiamo al manierismo letterario² sino al concetto di genio,³ per la cui origine i *Furori* rivestono un ruolo determinante. Dalla prospettiva della storia della filosofia, invece, è soprattutto il processo di un'estetica dell'essere della natura che, sotto la forma di una manifestazione infinita della bellezza divina, stabilisce uno stretto legame con le premesse gnoseologiche dell'autoconoscenza soggettiva. Si tratta di una straordinaria combinazione tra 'estetica teologica' da una parte e percorso psicologico-introspettivo dall'altra, che a sua volta ha stimolato ulteriori tentativi di interpretazione.⁴

Nell'opera troviamo il soggetto indagatore che è chiamato a confrontarsi con la natura apparente della manifestazione dell'unità divina. L'uso del linguaggio metaforico è qui spiegato non solo quale unica forma di espressione adatta alla struttura immaginosa dell'essere, ma ancor più

2. Cfr. G. R. Hocke, *Manierismus in der Literatur, Sprach-Alchimie und esoterische Kombinationskunst*, Rowohlt, Hamburg 1959, p. 79. G. Petronio, *Geschichte der italienischen Literatur 1, Von den Anfängen bis zur Renaissance*, Tübingen, Basel 1992, p. 262 ss.

3. Cfr. J. Schmidt, *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750-1945 1, Von der Aufklärung bis zum Idealismus*, Darmstadt 1988, 12 e ivi, nota 18.

4. Così i *Furori* furono interpretati come una 'proto-fenomenologia', in quanto la conoscenza dell'essere, della natura e del proprio io può essere esclusivamente raggiunta sulla base dei dati fenomenologici, ovvero attraverso l'intervento dell'immaginazione e dell'*Anschauung*. Cfr. F. Fellmann, *Einleitung* a G. Bruno, *Von den heroischen Leidenschaften*, hrsg. von Ch. Bacmeister, Hamburg 1989, p. xxii ss.

come approfondimento del significato del carattere fenomenico dell'essere nel suo rapportarsi al soggetto conoscente, frutto dell'accentuazione dell'essere come immagine o manifestazione. E qui sarebbe spontaneo domandarsi: come è possibile un siffatto sviluppo e quali sono le idee della tradizione classica su cui poggiano tali riflessioni?

Senza alcun dubbio Bruno riprende tematiche tradizionali, richiamandosi a filosofi come Pitagora,⁵ Epicuro⁶ e Plotino⁷ ed altri, quali testimoni della propria filosofia. Il concetto di una 'teologia estetica', invece, descritto unitamente alla stessa questione gnoseologica della comprensione artistica dell'essere, è una tematica tradizionale che riveste un ruolo chiave per l'interpretazione dei *Furori*. Tale tematica si rifà alla tradizione del neoplatonismo cristiano, fondato da Dionigi Areopagita, sviluppato dal suo traduttore Giovanni Scoto Eriugena e poi portato all'apice speculativo da Niccolò Cusano. Un richiamo, quello di Bruno, che viene materialmente esplicitato dal riferimento a Dionigi Areopagita il quale, con la sua concezione dell'unità divina nascosta e non comprensibile in forma esteriore, anticipa un motivo essenziale dell'opera bruniana. In questo modo Bruno non si riferisce solo al primato della teologia negativa sulla teologia affermativa, dovuta all'incapacità di comprendere l'io, ma richiama altresì l'attenzione del soggetto sul proprio io interiore, il solo ambito in cui è possibile avvertire l'oggetto divino non comprensibile.⁸

Se quindi attraverso il rinvio alla teologia negativa di Dionigi viene stabilita una relazione fondamentale, sin dall'atto dell'intuizione del soggetto, tematica che sembra già anticipare l'età moderna, il suo ulteriore sviluppo rivela la profonda affinità che unisce Bruno al neoplatonismo cristiano; relazione evidente soprattutto dalla dottrina di Eriugena,⁹ nella quale il pensiero neoplatonico del Dio nascosto viene a collegarsi all'idea della manifestazione di Dio. La comprensione dell'essere visibile come manifesta-

5. Cfr. *Furori*, BOEUC VII 155.

6. Cfr. *Furori*, BOEUC VII 249, 251.

7. Cfr. *Furori*, BOEUC VII 45.

8. «... onde gli più profondi e divini teologi dicono che più si onora et ama Dio per silenzio, che per parola; come si vede più per chiuder gli occhi alle specie representate, che per aprirli: onde è tanto celebre la teologia negativa de Pitagora e Dionisio, sopra quella dimostrativa de Aristotele e scolastici dottori» (*Furori*, BOEUC VII, 465, 467).

9. Bruno stesso indica Eriugena nel *De lampade combinatoria* (BOL II,II 234). Per altri collegamenti tra Bruno e Eriugena si vedano: H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit, Eine theologische Ästhetik*, vol. III, 1 e 2, Einsiedeln 1965, p. 606; F. A. Yates, *Ramon Lull and John Scotus Erigena* [1960], in Ead., *Lull & Bruno, Collected Essays*, vol. I, London, Boston 1982, pp. 78-125, in particolare p. 119; M. Mulsow, commento a G. Bruno, *Über die Monas, die Zahl und die Figur*, hrsg. von E. von Samsonow, Kommentar von M. Mulsow, Hamburg 1991, p. 162, nota 32.

zione del Dio invisibile è pertanto il riflesso sulla dottrina bruniana del nucleo del pensiero eriugeniano e delle sue implicazioni gnoseologiche ed estetiche. Il cosmo che Dio creò presenta la bellezza divina come teofania, a cui perciò è possibile fare riferimento esclusivamente in termini immaginosi, vale a dire con l'ausilio della metafora.¹⁰ Per completare le nostre osservazioni a tale riguardo, si può ricordare che è lo stesso Cusano che richiama il concetto eriugeniano della manifestazione, applicandolo a una 'metafisica della mente'. Non è quindi solo la mente assoluta di Dio che si mostra nel mondo, bensì anche la mente umana, la quale diviene manifestazione del principio assoluto.¹¹ In virtù di questa idea, la funzione della manifestazione si amplia, abbracciando l'oggetto comprensibile o piuttosto il soggetto conoscente e riunendo entrambi gli aspetti in una sola unità, dando luogo a un'anticipazione dell'accentuazione del carattere fenomenico della soggettività che avrà così tanta importanza nell'età moderna.

Le considerazioni che seguono intendono invece esaminare l'influenza della tradizione eriugeniana sugli *Eroici furori*, aspetto che potrebbe essere affrontato a partire da alcune domande:

1. In che modo Eriugena e Bruno sviluppano la concezione della manifestazione immaginosa di Dio nell'essere in funzione dell'idea dell'unità nascosta?
2. Qual è la ragione ontologica alla base della scelta di entrambi i filosofi di ricorrere all'utilizzazione di un linguaggio paradossale?
3. In che modo Bruno amplia il pensiero dell'unità nascosta e della sua manifestazione in relazione al concetto dell'autoconoscenza del soggetto?

I. UNITÀ NASCOSTA DI DIO E MANIFESTAZIONE DIVINA IN ERIUGENA E BRUNO

1.1. *La fondazione dialettica della teofania in Eriugena*

«... theophania, hoc est dei apparitio»¹² – un'affermazione che potrebbe

10. Per tale questione cfr. W. Beierwaltes, *Negati Affirmatio: Welt als Metapher, Zur Grundlegung einer mittelalterlichen Ästhetik durch Johannes Scotus Eriugena*, «Philosophisches Jahrbuch», LXXXIII (1976), pp. 237-265, in particolare p. 240 ss.

11. Nicolai de Cusa *Opera omnia...*, XI,2: *Triologus de posset*, a cura di R. Steiger, Hamburg 1973, 84, n. 72, 6-7; Id., *Opera omnia*, XI,3: *Compendium*, hrsg. von B. Decker u. C. Bormann, Hamburg 1964, 26, n. 33, 3-12. Cfr. B. Mojsisch, art. *Phänomen*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter u. K. Gründer, vol. VII, Darmstadt 1989, coll. 464-471, in particolare coll. 468-469.

12. Joannis Scotti Eriugena *Periphyseon (De divisione naturae = DN)*, DN I, a cura di I. P. Sheldon-Williams, con la collaborazione di L. Bieler, Dublin 1968, 446 D, 27-28.

essere definita una sorta di manifesto del pensiero di Eriugena. Il significato che tale giudizio riveste nella prospettiva della storia delle idee si concretizza in una basilare trasformazione nella valutazione dei fenomeni. Se per quanto concerne l'aspetto fenomenico viene privilegiata la problematicità dell'apparenza ingannevole delle cose sensibili, classificate nella gerarchia dell'essere sotto l'essere originario delle idee¹³ – come accade ad esempio nella tradizione platonica – Eriugena interpreta invece la manifestazione dell'essere in termini di «apparizione del non-apparente»,¹⁴ in quanto il Dio sopraessenziale¹⁵ ed ineffabile¹⁶ si mostra nella natura. La variazione in termini di contenuto della comprensione della manifestazione attraverso la filosofia eriugeniana si concretizza, pertanto, nella dialettica corrispondente che, di volta in volta, affronta l'apparenza ingannevole delle cose sensibili o la manifestazione della natura: se per Platone questa è la vera essenza delle idee, per Eriugena la vera essenza è l'invisibile Dio cristiano che, sulla scorta della dottrina della Bibbia e del neoplatonismo, si rivela nel processo dinamico del discendere da se stesso (*descensus, descensio*), cioè nel suo atto creativo e quindi nella sua creazione.¹⁷ Per questo per Eriugena il manifestarsi di Dio nella natura è altresì sinonimo della manifestazione dell'occulto (*occulti manifestatio*).¹⁸

Dunque, le conseguenze che derivano dal rapporto tra teofania e ragione d'essere occulta influenzano in primo luogo il carattere gnoseologico del soggetto. Se ad esempio il carattere verticale della gerarchia della filosofia platonica tenta di superare l'apparenza ingannevole dell'essere transitorio delle cose sensibili nel processo di ascensione alle idee pure, il concetto di teofania nell'interpretazione di Eriugena deve intendersi come unico accesso all'unità non comunicabile di Dio, e tuttavia già presente nell'atto della ricerca del soggetto. «L'apparenza del non-apparente» e la «manifestazione dell'occulto» abbracciano quindi,

13. Cfr. ad esempio Platone, *Resp.* 596 e; 598 b; 602 d; *Prot.* 356 d.

14. «... non apparentis apparitio» (*DN III*, a cura di I. P. Sheldon-Williams, con la collaborazione di L. Bieler, Dublin 1981, 633A, 12-13).

15. Cfr. *DN I*, 462C, 7-8; vd. anche *DN III*, 682 D, 26-28. «In nulla essentia [scil. deus] invenitur – nondum enim est esse –, dum vero in omnibus intelligitur nil in eis nisi solus ipse subsistit» (*DN III*, 683 A, 35-37).

16. «... ineffabile superessentialitas super omnem intellectum» (*DN III*, 683B, 7-8).

17. «Proinde ex superessentialitate suae naturae in qua dicitur non esse primum descendens in primordialibus causis e se ipso creatur..., descendens in effectibus ipsarum fit et manifeste in theophaniis suis aperitur» (*DN III*, 683B, 1-10). Per quanto riguarda la dottrina neoplatonica del *descensus* in Eriugena cfr. T. Gregory, *Note sulla dottrina delle «teofanie» in Giovanni Scoto Eriugena*, «Studi medievali», IV (1963), pp. 75-91, in particolare p. 75 ss.

18. *DN III*, 633A, 13. Cfr. M. Hossenfelder, art. *Phänomen*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. VII, cit., coll. 461-464, in particolare col. 462.

secondo Eriugena, «tutto ciò che può capirsi in modo intellettuale e sensibile». ¹⁹

Ora, se alla luce di tale risultato ci si domanda in quale modo il rapporto tra la ragione d'essere occulta e la sua apparenza viene ulteriormente sviluppato in termini sia ontologici che gnoseologici, è evidente che tale rapporto viene raggiunto sempre e solo sulla base di una dialettica differenziata. È pertanto indiscutibilmente evidente che 'l'accesso all'inaccessibile' non si realizza nel senso di una 'estensione lineare' dall'immagine visibile della natura all'essenza invisibile di Dio. Benché Dio si manifesti nella natura, certamente non si mostra come tale nella sua essenza e, per tale ragione, la manifestazione divina implica sempre un momento di allineamento dialettico, ovvero un momento di risoluzione e sintesi degli aspetti negativo ed affermativo. La manifestazione dell'essere 'esprime' in termini affermativi ciò che Dio è. Eppure, al contempo, è la proprietà inferiore della manifestazione come manifestazione che spiega il divino in termini che devono negare in ogni modo qualsiasi dichiarazione affermativa e categoriale in virtù della natura sopraessenziale ed ineffabile del divino. Il valore ontologico della manifestazione oscilla, pertanto, tra l'essere e il non-essere. In quanto mezzo di rivelazione che di per sé è nulla, la manifestazione acquisisce il suo senso d'essere affermativo grazie a Dio, che la qualifica come massima affermazione di se stesso. E tuttavia, poiché Dio è, in qualità di causa ontologica della manifestazione, l'essere sopraessenziale che rifiuta qualsiasi affermazione, il messaggio più profondo della manifestazione consiste giustappunto nel richiamo all'ineffabilità del principio divino. La negatività esistenziale e categoriale caratterizza pertanto il contenuto positivo della concezione eriugeniana della teofania. ²⁰

1.2. *La dialettica tra unità e natura negli Eroici furori*

Se leggiamo i *Furori* alla luce della trasformazione del pensiero della teofania nel neoplatonismo cristiano, cercando di puntualizzare le ripercussioni di tale evoluzione, colpisce in primo luogo la stesura del testo bruniano. Se Eriugena finisce per riportare la manifestazione di Dio al nucleo intimo della dottrina cristiana, cioè alla mediazione della grazia divina che discende sulla natura umana, ²¹ il ricorso alle divinità pagane in

19. «Omne namque, quod intelligitur et sentitur, nihil aliud est, nisi non apparentis apparitio, occulti manifestatio» (DN III 4, 633 A, 12-13).

20. Cfr. W. Beierwaltes, *Negati Affirmatio*, cit., p. 241 ss.

21. «Ex ipsa igitur sapientiae dei condescensione fit ad humanam naturam per gratiam et exaltatione eiusdem naturae ad ipsam sapientiam per dilectionem fit theophania» (DN I, 449B, 31-33).

Bruno sottolinea l'esclusione della manifestazione di Cristo come retroscena della teofania. Pur tuttavia, importanti reminiscenze della concezione neoplatonico-cristiana della relazione tra l'unità suprema e la sua auto-manifestazione sono il leitmotiv degli *Eroici furori*. Concetti quali *apparenza*,²² *specie*,²³ *immagine*²⁴ o *specchio*²⁵ pervadono il testo, trovando ulteriori corrispondenze in espressioni comuni alla tradizione eriugeniana, come *ombra*,²⁶ *similitudine*²⁷ o *vestigio*.²⁸

Dunque, lo stretto legame di Bruno nei confronti della trasformazione dell'ambito fenomenico in termini di teofania si evince dal rapporto dialettico tra i personaggi mitologici di Apollo, Anfitrite e Diana. Al pari di Eriugena, anche Bruno riporta l'essere visibile alla sua ragione d'essere invisibile, in un contesto in cui l'unità intelligibile del tutto e la monade vengono rispettivamente personificate da Apollo e Anfitrite, mentre Diana incarna la natura quale ambito dei fenomeni percepibili in modo sensibile. Così, Bruno afferma: «... però a nessun pare possibile de vedere il sole, l'universale Apolline e luce assoluta per specie suprema et eccellentissima; ma sì bene la sua ombra che è nelle cose, la luce che è nell'opacità della materia». Evidenziando ulteriormente l'allusione simbolica alla figura di Anfitrite, l'unità della ragione d'essere, quale vera essenza, è la fonte da cui tutti i fenomeni hanno origine.³⁰ I fenomeni, invece, sono espressione della natura che attraverso immagini simili rimandano alla divinità come loro causa.³¹

Pertanto, approfondendo l'interpretazione bruniana del pensiero della teofania, si troverebbe la conferma del motivo della segretezza del fondamento divino. Come in Eriugena, anche in Bruno la concezione della teofania sviluppa il nucleo del suo messaggio in virtù della mediazione di ciò che in sé non si può conoscere. In tal senso, Bruno riprende non solo il concetto della segretezza dell'unità, ma lo modifica, inserendolo nella

22. Cfr. per es. *Furori*, BOEUC VII 135.

23. Cfr. *Furori*, BOEUC VII 137.

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*

26. Per quanto riguarda l'uso della metafora dell'*umbra* cfr. DN V, 24, 914 A (vd. W. Beierwaltes, *Negati affirmatio*, cit., p. 253, nota 73).

27. «Non autem irrationabiliter, ut saepe diximus, omnia quae a summo usque deorsum sunt de eo dici possunt quadam similitudine aut dissimilitudine» (DN I, 510D, 10-12).

28. «... atque ideo omnis creatura corporalis atque visibilis sensibusque succumbens extremum divinae naturae vestigium non incongrue scriptura solet appellari» (DN III, 689C, 26-28).

29. *Furori*, BOEUC VII 391.

30. «Vede l'Amfitrite in fonte... de tutte specie» (*Furori*, BOEUC VII 393).

31. «... e se non la vede [la monade] in sua essenza, in assoluta luce, la vede nella sua genitura che gli è simile, che è la sua immagine: perché dalla monade che è la divinitade, procede questa monade che è la natura» (*ibid.*).

struttura della sua concezione in molteplici varianti. La suprema intensità dell'occulto, quindi, si confà al divino il quale, a causa della sua essenza abissale,³² confonde profondamente il soggetto indagatore. Ma l'aspetto della segretezza, che motiva più di ogni altra cosa il soggetto alla ricerca della verità, conviene anche a Diana, quale personificazione della natura. La verità da ricercare, infatti, non è una manifestazione immediata ed evidente agli occhi del soggetto; essa deve essere piuttosto ricercata attraverso le ombre e le espressioni delle cose naturali, fino a raggiungere il nascondiglio delle vere ragioni dell'essere, laddove la manifestazione espleta il senso della sua funzione indicativa.³³

Anticipando la concezione moderna di soggettività e con un netto cambiamento nella prospettiva della storia delle idee, la relazione tra segretezza e manifestazione viene trasferita anche all'individuo. Per poter cogliere veramente la divinità, l'individuo deve cercare «le specie intelligibili che sono occulte, perseguitate da pochi visitate da rarissimi» e «che non s'offrono a tutti che le cercano»,³⁴ per poi comprendere – come dimostra il celebre mito di Atteone – che la divinità non è fuori ma sempre 'dentro di noi'.³⁵

II. TEOLOGIA ESTETICA IN ERIUGENA E IN BRUNO

II.1. *Eriugena: interpretazione metaforica dell'essere e mondo degli opposti*

Per Eriugena l'essere ha il carattere di rappresentazione del divino. Sempre aperta ai fondamenti del divino, tale funzione anticipa la premessa che, in seguito, porta alle implicazioni estetiche della teologia eriugeniana e si ripercuote in particolare sullo stile linguistico di tale impostazione filosofica.

Ora, riguardo alla questione della rappresentazione linguistica, il presupposto di fondo che chiarisce l'impostazione dialettica della teofania

32. «l'abisso della divinità» (*Furori*, BOEUC VII 125). Per Eriugena cfr. DN II 550C, 2I-26: «Quid dicam de causis principalibus intellectualis essentiae? Nonne congruentissime tenebrosae abyssi vocabulo a spirito sancto appellatae sunt? Abyssus enim dicuntur propter earum incomprehensibilem altitudinem infinitamque sui per omnia diffusionem, quae nullo percipitur sensu nullo comprehenditur intellectu praeque ineffabili suae puritatis excellentia tenebrarum nomine appellari meruerunt».

33. «Quindi si va [l'anima] lustrando la selva de le cose naturali dove son tanti oggetti sotto l'ombra e manto, e come in spessa, densa e deserta solitudine la verità suol aver gli antri cavernosi ricetti» (*Furori*, BOEUC VII 387); «pochissimi son quelli che s'abbattono al fonte de Diana» (ivi, p. 391).

34. Ivi, p. 155.

35. «... e s'accorse che gli suoi cani, de gli suoi pensieri egli medesimo venea ad essere la bramata preda, perché già avendola contratta in sé, non era necessaria di cercare fuori di sé la divinità» (ivi, p. 159).

nel senso di «apparenza del non-apparente» è la dichiarazione che il dicibile è un'«affermazione del negativo» (*negati affirmatio*),³⁶ ovvero un pronunciare il non-pronunciabile.³⁷ Ai fini della teologia negativa l'aspetto essenziale di questa affermazione consiste, in primo luogo, nell'idea che ogni tentativo di riferimento a Dio e alla sua manifestazione risulta imperfetto, in quanto la ragion d'essere nascosta non è dicibile in termini affermativi. Dunque, se alla luce di tale dottrina ci domandiamo in che modo il soggetto riesce a parlare dell'essere, risulta comprensibile l'idea erigeniana, in base alla quale l'essere è esprimibile solo mediante l'ausilio di un linguaggio metaforico. Eriugena riassume così tale idea, quando afferma che il mondo di per sé è *divina metaphora*,³⁸ e che quindi è possibile parlare di Dio solo in termini metaforici, ovvero in termini di 'trasferimento' del significato.³⁹ Il 'trasferimento' costituisce l'unico mezzo capace di chiarire il senso dell'essere, in quanto sottolinea la necessità di 'traslare' (*per metaphoram; traslative*)⁴⁰ il significato superficiale delle parole a favore del non-dicibile espresso in forma enigmatica. Immagini linguistiche prese dall'universo corporeo, come ad esempio *vita*,⁴¹ *virtus*,⁴² *sol*,⁴³ *lux*⁴⁴ o *stella*,⁴⁵ debbono quindi essere traslate nel principio non-corporeo in funzione del loro significato indiretto.

Il metaforismo sviluppato da Eriugena acquista una dimensione profonda, che conduce al di là delle immagini sopra menzionate e già usate in precedenza nella tradizione neoplatonica, aprendo la strada all'intera teologia estetica. Così, le immagini non solo devono rendere comprensibile l'essenza di Dio e della natura apparente in senso 'monosignificativo', ma devono rendere altresì conto di una tensione dialettica degli opposti ovunque presente, come d'altra parte questa viene già accennata nell'ambito dell'intima comunione tra negazione e affermazione. In tal senso, Eriugena considera Dio quale quintessenza trans-categoriale infinita, in quanto capace di abbracciare il tutto come opposto degli opposti (*oppositorum oppositio, contrariorum contrarietas*).⁴⁶ Tale unità sopraessen-

36. DN III, 633A, 13.

37. In tale orizzonte Eriugena si riferisce al suo 'precorritore' Dionigi Areopagita, con riferimento al *De divinis nominibus* (cfr. DN I, 509 B, 29-30; 509 C, 30-35; 509 D, 1-7).

38. DN I, 453B, 13. Cfr. W. Beierwaltes, *Negati Affirmatio*, cit., p. 243.

39. Cfr. DN I, 504A, 10-19; 504B, 20.

40. DN I, 504B, 20; 29.

41. DN I, 511C, 11.

42. *Ibid.*

43. DN I, 511C, 12.

44. *Ibid.*

45. *Ibid.*

46. «Est enim ipse similitum similitudo et dissimilitudo dissimilium, oppositorum oppositio, contrariorum contrarietas» (DN I, 517C, 32-33).

ziale consiste nell'immutabile coincidenza del tutto e del nulla,⁴⁷ con la conseguenza che, a sua volta, l'intera natura viene interpretata in termini di tensione degli opposti che abbraccia «tutto ciò che è e tutto ciò che non è»:⁴⁸ Dio crea gli opposti, affinché la bellezza dell'universo si mostri nell'armonia degli opposti del simile e del dissimile.⁴⁹

Per il soggetto conoscente e parlante si tratta quindi di creare immagini che possano esprimere in modo adeguato queste strutture naturali dialettiche e cariche di tensione. Per vincere siffatta sfida estetica, Eriugena intende la natura umana come mediazione degli opposti creati,⁵⁰ in quanto capace cioè di abbracciare e unire gli estremi della creatura.⁵¹ Un fatto che si ripercuote immediatamente sull'atto del pensare e del parlare, in quanto l'uomo stesso – in analogia con il suo creatore divino – viene compreso come ente che annoda l'interiorità immutabile del pensare e l'esteriorità corporea dell'articolazione linguistica. Per esprimere tale stato di fatto dell'incrocio tra interiore ed esteriore, mente e corpo o rispettivamente pensiero e lingua,⁵² Eriugena sviluppa una forma linguistica che anticipa l'idea fondamentale di una *theologia in circolo posita*⁵³ che, lasciandosi veicolare dalla introduzione paradossale di concetti opposti, viene espressa a sua volta con l'aiuto di ossimori, in continuo cambiamento. Eriugena comincia la sua descrizione dell'articolazione vocale del pensiero immateriale con costruzioni analoghe alla seguente: «ac per hoc [noster intellectus] et silet et clamat et dum silet clamat et dum clamat silet et invisibilis videtur et dum videtur invisibilis est et incircumscribitur circumscribitur et dum circumscribitur incircumscribitur perseverat et dum

47. «Essentia igitur dicitur [deus] sed proprie essentia non est. Esse enim opponitur non esse. ΥΠΕΡΟΥΣΙΟΣ igitur est, id est superessentialis. Item bonitas dicitur sed proprie bonitas non est. Bonitati enim malitia opponitur» (DN I, 459D, 31-34).

48. «Est igitur natura generale nomen, ut diximus, omnium quae sunt et quae non sunt? Est quidam» (DN I, 441A, II-13).

49. «Non enim universitatis conditor omnipotens... similia sibi solummodo verum etiam dissimilia creare potuit et creavit» (DN III, 637B, 9-10; 638C, II). «Proinde pulchritudo totius universitatis conditae similium et dissimilium mirabili quidam armonia constituta est» (DN III, 637D, 27-28).

50. «... per omnem differentiam extremitatibus per se ipsum naturaliter medietatem faciens» (DN II, 530 B, 22-24).

51. «... medietatem faciens extremitatibus et in unum ducens» (DN II, 530 C, 34-35).

52. «Nam noster intellectus cum per se sit invisibilis et incomprehensibilis... tamen manifestatur et comprehenditur dum vocibus et litteris... dum sic extrinsecus apparet semper intrinsecus invisibilis permanet» (DN III, 633B, 22-26).

53. La *theologia in circolo posita* indica la penetrazione degli opposti sulla base di congiunzioni contraddittorie. Una celebre ed efficace formulazione con richiamo alla filosofia di Cusano è: «muovere est stare et correre est quiescere». Cfr. W. Beierwaltes, *Eriugena und Cusanus*, in *Eriugena Redivivus, Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit*, Heidelberg 1987, pp. 311-43, in particolare p. 327, nota 60.

vult vocibus et litteris incorporatur et dum incorporatur incorporeus in se ipso subsistit». ⁵⁴

II.2. Bruno: concezione metaforica dell'essere e forma linguistica fondata sugli opposti

Già nell'Argomento dei *Furori* Bruno sottolinea che, in merito alla enigmaticità della tematica e alla segretezza del contenuto spirituale dell'opera, egli considera adeguata una forma metaforica e immaginosa del testo. In tale contesto, si rende opportuno caratterizzare il divino con l'aiuto di *figure*⁵⁵ e «più tosto di figurar cose divine che di presentar altro»; ⁵⁶ sono solo figure – con queste parole egli chiarisce il tema – che stimolano il soggetto a «cercare latente e occulto sentimento», ⁵⁷ cioè un senso nascosto dietro le figure. Sin dall'inizio, quindi, lo scritto bruniano trae vita dal reciproco scambio tra l'oggetto divino nascosto e la funzione rappresentativa della metafora, con la rappresentazione figurata di tale oggetto. Lo stesso oggetto dei *Furori*, ovvero la ricerca dell'essere divino da parte dell'amante eroico, ⁵⁸ necessita dell'impulso che trae fondamento dallo stato aperto della metafora aspetto che, allo stesso tempo, caratterizza in genere l'urgenza del processo di ricerca.

Ora, per quanto riguarda l'accentuazione dell'amore eroico, in primo luogo colpisce lo sfondo diverso a cui Bruno ancora la tematica della descrizione metaforica di Dio e dell'essere. Diversamente da quanto aveva fatto Eriugena, Bruno utilizza le variazioni delle affermazioni cifrate in senso metaforico, per rendere comprensibile il carattere permanente del dramma interiore dell'eroe teso nella ricerca. Tuttavia, è possibile tracciare un parallelo con la tradizione eriugenea, giacché da questa Bruno riprende e intreccia due motivi in particolare. In primo luogo, vale anche per Bruno la tensione degli opposti che, alternativamente, percorre tutto l'essere naturale o struttura l'intima essenza dell'uomo. In secondo luogo, Bruno caratterizza in particolare l'esistenza eroica mediante l'aiuto di una lingua contraddittoriamente avvolgente, come si sviluppava nell'ambito del neoplatonismo cristiano in virtù della dialettica tra negazione ed affermazione e della *theologia in circolo posita*.

Per quanto riguarda il contenuto, l'intreccio tra questi due aspetti viene illustrato dal contesto delle dichiarazioni a seguire. Bruno afferma:

54. (DN III, 633C, 29-34).

55. Cfr. *Furori*, BOEUC VII 15.

56. *Ibid.*

57. *Ibid.*

58. Cfr. *ivi*, p. 13.

«nessuna cosa è pura e schetta»⁵⁹ e continua affermando che «tutte le cose costano de contrarii: da onde avviene che gli successi de li nostri affetti per la composizione ch'è nelle cose, non hanno mai delectation alcuna senza qualch'amaro; ... la separazione è causa che troviamo piacere nella congiunzione». ⁶⁰ Dunque, una siffatta dichiarazione programmatica tocca le componenti oggettive e soggettive che costituiscono la comprensione della natura e dell'uomo nei *Furori*. L'intreccio degli opposti, esterni ed interni, s'intensifica nel senso di una penetrazione reciproca insolubile che, da un punto di vista estetico, si può articolare solo con il ricorso a figure linguistiche paradossali.

Alla luce di queste considerazioni, non deve quindi sorprendere che la struttura della lingua bruniana richiami le costruzioni dialettiche della tradizione eriugenea. Se nel passaggio citato poc'anzi, ricorrendo all'ossimoro, Eriugena esprimeva il concetto che l'effetto di un opposto è sempre presente nell'altro con effetto permanente, Bruno utilizza esattamente la struttura linguistica del penetrare simultaneo degli opposti, per sviluppare e ampliare la peculiarità del metaforismo in relazione all'amore eroico. È possibile considerare espressioni come «pensi chi vuol mi ch'il mio destin sia rio, / ch'uccid'in speme, e fa viv'in desio»⁶¹ o «gelate ho spene, e gli desir cuocenti: / a un tempo triemo, agghiaccio, ardo e sfavillo, / son muto, e colmo il ciel de strida ardenti»⁶² o «vivo e muoio, e fo ris' e lamenti»⁶³ o ancora «in viva morte morta vita vivo»⁶⁴ in termini di ricercata reminiscenza della tradizione eriugenea. Ma Bruno è altresì pienamente consapevole della circolarità interna di questa traccia. Se Eriugena tracciava nella sua lingua le origini della *theologia in circulo posita*, da parte sua Bruno approfondisce questo pensiero, non solo trasferendo la circolarità illimitabile all'intimità dell'eroe, ma caratterizzando anche il conflitto interno con un movimento circolare contrario: «Non han mie pene triegua, / perch' in mezzo di due scorrenti ruote, / de quai qua l'una, là l'altra mi scuote, / qual Ixion convien mi fugga e siegua: / perché al dubbio discorso / dan lezzion contraria il sprone e 'l morso». ⁶⁵

59. Ivi, p. 97.

60. *Ibid.*

61. Ivi, p. 133.

62. Ivi, p. 95.

63. *Ibid.*

64. Ivi, p. 105.

65. Ivi, p. 107.

III. CONCLUSIONE

Eriugena traccia un vero e proprio legame tra il principio divino e la manifestazione dell'essere: carattere immaginoso e metaforismo sono espressioni di una rivalutazione dell'aspetto fenomenico dell'essere. La dialettica tra la ragione d'essere nascosta e la sua manifestazione costituisce una struttura ontologica in cui gli enti non esistono di per sé, né in termini 'saturi', né rappresentano un'apparenza ingannevole. Essi sono piuttosto la rappresentazione della loro causa superiore, cosicché l'ambito dei fenomeni diviene un elemento di un sistema comunicativo, che invita il soggetto a ricercare la causa essenziale del tutto. È quindi proprio il carattere 'insaturo' della manifestazione che giustifica la dinamica interna del processo gnoseologico del soggetto.

Bruno riprende tali concetti, ampliandoli secondo il sentire filosofico ed estetico del tardo Rinascimento. Così, la rivalutazione dell'ambito fenomenico influenza con decisione la concezione della soggettività, sempre che Bruno riesca a collegare più saldamente l'apparenza esterna del principio divino nascosto con la disposizione interna del soggetto.⁶⁶ Rivalutazione che si risolve in un duplice ampliamento della funzione della manifestazione. Da una parte Bruno interpreta «il 'divo' ... 'e vivo oggetto'» come «la specie intelligibile più alta che egli [l'amante] s'abbia possuto formar della divinità»,⁶⁷ cosicché la conoscenza di tale manifestazione richiede il coinvolgimento di tutte le capacità intelligibili ed immaginative dell'uomo; dall'altra, tuttavia, l'uomo è di per sé l'incarnazione di tutte le manifestazioni dell'essere.⁶⁸ Pertanto (si potrebbero interpretare in questo senso queste ultime parole di Bruno), benché Dio rimanga sempre nascosto, la sua manifestazione esterna non è mai fuori dalla portata della capacità immaginativa del soggetto, finendo per coincidere con essa. In tal senso, è proprio il pensiero classico della teofania che si irradia sull'atto dell'autoconoscenza umana, trasformandosi in un mondo dell'esperienza interna dell'individuo. Come anticipavamo all'inizio del presente contributo, interpretazioni decisamente moderne, quali le considerazioni sulla nascita del concetto di genio o della teoria fenomenologica della soggettività del xx secolo,⁶⁹ traggono il loro spunto proprio dalla dottrina bruniana.

66. L'identità tra conoscenza di Dio e autoconoscenza del soggetto si rivela pienamente nell'interpretazione bruniana del mito di Atteone: la caccia della divinità trova compimento nella consapevolezza che il divino risiede 'dentro di noi'. Cfr. *Furori*, BOEUC VII 66.

67. Ivi, p. 135.

68. «... l'uomo in tutte le sue potenze mostra tutte le specie de lo ente» (ivi, p. 197).

69. Cfr. F. Fellmann, *Einleitung* a G. Bruno, *Von den heroischen Leidenschaften*, cit., p. XIII ss.

EUGENIO CANONE

LE 'DUE LUCI'
IL CONCERTO FINALE DEGLI EROICI FURORI*

SUMMARY

Bruno's *Eroici furori* has a complex and challenging structure both from a linguistic and a philosophical standpoint. Perhaps more than every other Brunian text, the *Furori* seems to confirm the image of the Nolan philosopher as a 'Cavaliere errante' or as a 'solitario nella storia della filosofia'. A careful reader of Bruno's texts cannot help but think that the concept of vicissitude, one of the essential tenets of Bruno's philosophy, concerns the destiny of the 'Nolan philosophy' itself. If we bear in mind that in the *Furori* Bruno writes that «la morte d'un secolo, fa vivo in tutti gli altri», we realize that the philosopher envisions his text as a work whose complete meaning will only arise in the future. In particular, this essay focuses on some of the themes present in the final dialogue. The fifth dialogue of the second part has an unmistakably female connotation (even the two speakers, Laodomia and Giulia, are women). This concluding part of the *Furori* evokes the figure of a mysterious, multifaceted goddess and ends with an enigmatic *Canzone de gl'illuminati*.

★

Gli *Eroici furori* si concludono con una canzone, la *Canzone de gl'illuminati*, che rende ancora più enigmatico il finale dell'opera. L'intero ultimo dialogo (il quinto della seconda parte) ha, come Bruno stesso suggerisce nell'*Argomento*, un carattere profetico,¹ sotto il segno di una divinità femminile – presentata quale Circe, che a sua volta introduce la figura di una dea dai molti volti e nomi, come la Iside di Apuleio o le potenti divinità degli *Inni orfici* –, nonché con richiamo alla profezia di Isaia (*Is* 35, 5-6). Tale carattere profetico riguarda la possibilità di un'illuminazione: una visione e anche una metamorfosi che appaghi la ricerca del furioso eroico. Va rilevato che, nel dialogo conclusivo, il protagonista dell'opera sembra farsi in qualche modo da parte, per presentare un'allegoria e anche qui, come nello *Spaccio de la bestia trionfante*, si tratta di personificazioni di entità superiori. Sotto le vesti di nove giovani amanti infelici si celerebbero infatti le nove intelligenze motrici delle sfere celesti: «nove intelligenze – nota Bruno nell'*Argomento* –, nove muse, secondo l'ordine de nove sfere»,² sottolineando: «secondo la volgare imaginazione delle nove sfere», in quanto egli ritiene tali sfere del tutto fittizie. Quindi, un gioco

* Per alcune questioni affrontate nel presente contributo mi permetto di rinviare al mio volume *Il dorso e il grembo dell'eterno. Percorsi della filosofia di Giordano Bruno*, Pisa-Roma 2003.

1. *Furori*, BOEUC VII 41.

2. Ivi, p. 49.

dell'immaginazione per alludere alla tirannia esercitata da qualcosa di immaginario che diventa reale nella coscienza collettiva, un tetto illusorio ma profondamente frustratorio; tuttavia, un gioco dell'immaginazione che può essere anche utilizzato a proprio vantaggio, in funzione allegorica. Bruno parla di «nove spirti» e precisa che quel numero va inteso come «numero, ordine e diversità de tutte le cose che sono subsistenti infra unità assoluta»,³ come nove sono le Muse rispetto ad Apollo e nove gli ordini angelici rispetto a Dio,⁴ istituendo così un parallelismo tra mondo fisico, metafisico e poetico sul quale si era variamente insistito dalla tarda antichità fino al Rinascimento. Basti pensare a Dante – che nel *Paradiso* si richiamava esplicitamente alla gerarchia dionisiana – e allo stesso Ficino, per es. nel *Commentarium in Jonem* o, ancora, a Giovanni Pico nell'*Hep-taplus*. È evidente che quello di Bruno è un discorso fortemente metaforico, e va aggiunto che le nove intelligenze celesti sarebbero cieche secondo una filosofia e una teologia ispirate da un sentimento di invidia, come – nella favola esopica (*Fabulae*, 185) – l'invidia del cane che attraversava un fiume con un pezzo di carne in bocca; un sentimento che verrebbe 'proiettato' nella divinità stessa: «come Dio avesse invidia alla sua immagine». ⁵ Nonostante il mantenimento delle implicazioni autobiografiche con tratti epici, il cambiamento di prospettiva – del resto più volte annunciato nel testo – non è di poco conto, se si pensa che nel finale dei *Furori* sarebbero non Atteone ma le specie o intelligenze della natura a illuminarsi e a riscattarsi in una filosofia (la *nolana filosofia* che si mostra in una peculiare veste di *consolatio philosophiae*), ristabilendo un ordine e una comunicazione precedentemente smarriti.

Nel finale dell'opera si chiarisce pertanto che la prospettiva escatologica e soteriologica cui si vuole fare riferimento – sempre nell'orizzonte della vicissitudine – non riguarda solo la specie umana, la cui gran parte degli individui vivrebbe nel terrore panico della morte, ma la natura stessa, e i nove ciechi che riacquistano la vista rappresentano allegoricamente una pluralità di intelligenze e di infiniti mondi che, per così dire, 'vedono' finalmente svanire le fittizie sfere cristalline e crollare le muraglie di un Olimpo che si era rivelato un carcere, come Bruno dirà nel *De immenso*.⁶ Risulta allora più chiaro un motivo ricorrente negli scritti bruniani, relativo alla necessità di compiere un'opera di liberazione dai connotati cosmici, tenendo conto che il potere dell'immaginazione collettiva è fortemente vincolante e che quelli delle specie naturali sarebbero destini

3. Ivi, pp. 473 e 41.

4. Cfr. anche *De monade*, BOL I,II 453-454.

5. *Causa*, BOEUC III 125; cfr. *Infinito*, BOEUC IV 39, 87.

6. BOL I,I 201 ss., BOL I,II 1-2. Cfr. *Cena*, BOEUC II 47-49, e *Infinito*, BOEUC IV 43-45, 371.

incrociati. Va aggiunto che il compito è tanto più difficile in quanto Bruno non concepisce tale obiettivo in un disegno provvidenzialistico di sicuro successo, ma nell'orizzonte naturale e storico della vicissitudine. Certo, la nolana filosofia, quale si delinea nei dialoghi italiani, assume caratteri messianici e viene presentata come una verace buona novella. Nel dialogo conclusivo dei *Furori*, la funzione dell'allegoria è anche quella di porre un parallelismo tra le vicende di mondi diversi. Così, il Sileno *Jordanus Nolanus* – che nella *Cena de le Ceneri* è detto «un solo» che, «benché solo, può e potrà vincere, et al fine arà vinto e triomfarà contra l'ignoranza generale»⁷ – è da identificare tra i nove ciechi con colui che si fa avanti per indicare un cammino, colui che non è nominato ma è detto «uno tra loro, il principale».⁸

Ho fatto cenno all'orizzonte della vicissitudine. Come ho ricordato, nell'ultimo dialogo dei *Furori* viene riportato il testo della *Canzone* che i nove ciechi, riacquistata la vista grazie all'intervento provvidenziale e salvifico di una misteriosa ninfa – in rapporto con la profezia di una Circe che sembrerebbe farsi 'piatosa' –, avrebbero cantato tutti assieme, e si sottolinea che si sarebbe trattato di un «suavissimo concento» in lode di tale ninfa, indicata come «l'unica Nimfa».⁹ È inoltre da considerare il collegamento, che Bruno rimarca nei suoi scritti, tra il filosofo che si presenta come *un solo* e la ninfa, *l'unica Nimfa*: «una che m'innamora», come si legge nell'epistola proemiale del *De l'infinito*,¹⁰ con riferimento a Minerva-Sapienza¹¹ nonché alla Filosofia. In tal senso, si può osservare che nei *Furori* diversi sono i richiami – anche se in funzione di contrappunto – al *De consolatione philosophiae* di Boezio, a partire dall'esordio del primo dialogo dell'opera, con un'invocazione che è una sorta di 'riparazione' letteraria e spirituale: «Muse che tante volte ributtai, / importune correte a' miei dolori, / per consolarmi sole ne' miei guai / con tai versi, tai rime e tai furori, / con quali ad altri vi mostraste mai, / che da mirti si vantano et allori»,¹² laddove nel *De consolatione* (I, I, 23-28), la prima preoccupazione di Filosofia è quella di scacciare le Muse dal capezzale di Boezio:

7. BOEUC II 51.

8. BOEUC VII 473.

9. Ivi, p. 487.

10. BOEUC IV 5 (corsivo mio). Per un preciso collegamento di tale passaggio dell'epistola proemiale del *De l'infinito* con i *Furori* cfr. BOEUC VII 315-317, dove Bruno si riferisce a un brano delle *Lettere a Lucilio* di Seneca.

11. Tessendo le lodi di 'Sofia' – «Sapientia, Sophia, Minerva, pulchra ut Luna, electa ut Sol» –, nell'*Oratio valedictoria* Bruno afferma: «Hanc ergo amavi et exquisivi a juventute mea, et quaesivi sponsam mihi eam adsumere, et amator factus sum formae illius» (BOL I, I 9, 12).

12. BOEUC VII 61.

Quae [Philosophia] ubi poeticas Musas vidit nostro assistentes toro fletibusque meis verba dictantes, commota paulisper ac torvis inflammata luminibus: Quis, inquit, has scenicas meretriculas ad hunc aegrum permisit accedere, quae dolores eius non modo nullis remediis foverent, verum dulcibus insuper alerent venenis?

Nella *Canzone de gl'illuminati* si narra di un contrasto sorto tra Oceano e Giove, in merito ai loro rispettivi imperi;¹³ contesa che viene risolta grazie al riconoscimento del ruolo decisivo dell'unica *Nimfa*, la quale medierebbe tra i due regni essendo presente in entrambi come fosse Persefone, garantendo così un equilibrio tra i due emisferi. Rivolgendosi a Oceano, nella *Canzone* Giove allora afferma: «ma miei tesori e tuoi corrano al pari».¹⁴ Bruno conclude quello che può ritenersi il suo testo più arduo non tanto con un inno all'Uno-tutto come avveniva nel *De la causa, principio et uno*,¹⁵ quanto con un inno alla vicissitudine: la mutazione vicissitudinale del tutto, «per cui cosa non è di male da cui non s'escia, cosa non è di buono a cui non s'incorra»¹⁶ (inutile dire che i due 'inni' sono intimamente connessi). Quell'«alta e magnifica vicissitudine – come si afferma nell'*Argomento dei Furori* – che agguaglia l'acqui inferiori alle superiori».¹⁷ Sappiamo che con l'espressione 'acqui' Bruno intende riferirsi specificamente alle Terre (i pianeti) rispetto ai Soli (i fuochi, le stelle).¹⁸ Tuttavia 'acqui', designando il «principio materiale»¹⁹ presente in tutte le cose, può riferirsi agli astri indipendentemente da tale distinzione, la quale non comporta comunque una gerarchia ontologica, in quanto secondo Bruno tutti i corpi celesti sarebbero composti di una medesima materia, e la distinzione riguarderebbe l'elemento dominante. Come si sottolinea nel *De immenso*, la natura mostra che un genere di questi corpi originari (Soli e Terre) non può sussistere senza l'altro, e l'acqua costituirebbe inoltre la stessa sostanza del fuoco.²⁰ L'acqua, come allegoria della materia, è un motivo ricorrente nella tradizione greco-romana e ritorna in vari autori fino al Rinascimento. Porfirio nel *De antro Nympharum*, 34-35 – un'opera

13. Va segnalato che la controversia tra Giove e Oceano nel dialogo conclusivo dei *Furori* corrisponde alla contesa tra 'il core' e 'gli occhi' di cui si tratta nel dialogo III della seconda parte dell'opera (ivi, p. 397 ss.).

14. Per il testo della *Canzone de gl'illuminati* (ivi, pp. 489-491) cfr. *infra*, pp. 311-312.

15. Si vedano specificamente l'inizio e la fine del quinto dialogo dell'opera.

16. BOEUC IV 39.

17. BOEUC VII 51.

18. Cfr. per es. *Cena*, BOEUC II 199.

19. *Causa*, BOEUC III 259.

20. Cfr. BOL I,1 375-379. È un punto su cui Bruno ritorna più volte nel *De immenso*; per es., nel cap. VII del quarto libro, si legge: «Sicut vero non est sine suo calore luce et igne Tellus; ita neque omnino Sol sine sua opacitate, et frigore, cum accidentibus aliis circa aquam, quae communis est omnium substantia» (BOL I,II 42). Cfr. anche la seguente nota 55.

di cui Bruno tiene conto nei *Furori* – osserva che «Anche in Platone le distese delle acque, il mare e i flutti sono la materia».

L'acqua, la «omniparente materia» nei *Furori* viene presentata allegoricamente sotto la figura di Circe.²¹ La maga Circe-materia possiederebbe due 'vasi fatali', in relazione ai due 'contrari'. Alla loro apertura, tali vasi si mostrerebbero rispettivamente uno causa di cecità e l'altro capace di illuminazione;²² l'uno sarebbe in rapporto al *descenso* e l'altro all'*ascenso*.²³ Per usare le parole del *Sigillus sigillorum*, il primo sarebbe in rapporto con il *tempus Phytagicum*, per il quale ogni cosa viene cancellata dall'oblio («per ipsum omnia oblivione deleantur»), e il secondo con il *Simonidis tempus*, «cuius beneficio omnia quaeruntur, discuntur, inveniuntur, oblitterata recalescunt praecisaque repullulant».²⁴ Al *tempus* di Simonide di Ceo – il quale veniva tradizionalmente considerato l'inventore dell'arte della memoria – si collegherebbero specificamente gli *Eroici furori*: «Questi furori de quali noi raggioniamo, e che veggiamo messi in esecuzione in queste sentenze, non son oblio, ma una memoria».²⁵ Bruno sottolinea che Circe-materia può solo porgere ('commettere') il secondo vaso,²⁶ ma non aprirlo: «prendete un altro mio vase fatale – dice Circe ai nove ciechi –, / che mia mano medesima aprir non vale».²⁷ Sarebbe, questo, un vaso di conoscenza e conterrebbe acque spirituali: «acqui de sapienza, fiumi d'acqua di vita eterna».²⁸ Si tratterebbe del 'vaso' della filosofia, una *Sophia* in collegamento con la «primogenita Minerva»,²⁹ a sua volta in rapporto con la «unigenita natura».³⁰ Non a caso nei *Furori* si legge che tali acque «non si trovano nel continente del mondo, ma peni-

21. BOEUC VII 47. Non mi è possibile ritornare in questa sede sulla questione dell'identificazione, proposta da Giovanni Gentile, di Circe con la religione cristiana e la Chiesa cattolica – con l'apertura di un *vase fatale* causa di cecità e di 'ubriacatura' collettive (cfr. BDI II 69 e II 71, rispettivamente note 4 e 1). Voglio tuttavia sottolineare che si tratta di un'esatta identificazione, precisando tuttavia che per Bruno la Chiesa cattolica viene ad essere allegoricamente proprio una 'maschera' della materia, così come il Papa viene ad essere una 'maschera' della Bestia: la materia avrebbe molte maschere, così come la Bestia.

22. Cfr. BOEUC VII 47 ss., 475 ss.

23. Cfr. ivi, p. 47.

24. BOL II, II 162-163.

25. BOEUC VII 121.

26. Nell'*Argomento* Bruno osserva: «perché un contrario è originalmente nell'altro, quantumque non vi sia effettivamente» (ivi, p. 47).

27. Ivi, p. 477.

28. Ivi, p. 49.

29. Cfr. *Spaccio*, BSp II 2-II 3, 172; *Orat. valed.*, BOL I, I 11-14.

30. *Causa*, BOEUC III 207. È da tener presente che nella *Lampas triginta statuarum* Bruno afferma che l'universo è «unigenitus primi intellectus» (BOL III 58; BOM 1054), in quanto egli tende a mettere in rapporto l'intelletto primo con il *mundus ideatus* o *mundus physicus* (Sig. sigill., BOL II, II 164).

tus toto divisim ab orbe, nel seno dell'Oceano, dell'Amfitrite, della divinità, dove è quel fiume che apparve rivelato procedente dalla sedia divina, che have altro flusso che ordinario naturale»,³¹ e si allude alla Sapienza/Minerva così come all'*anima*, entrambe procedenti dalla *mens*: «sine matre»;³² acque intellettuali e salvifiche che si sarebbero tuttavia manifestate sotto «quel temperato cielo de l'isola britannica». ³³ Pur essendo il ruolo della misteriosa ninfa fondamentale, Bruno rimarca che il vaso «spontaneamente s'aperse da se stesso»;³⁴ la ninfa è la Musa della nolana filosofia, una Musa protettrice che trova anche una sua incarnazione storica.

Sempre nell'*Argomento* dei *Furori*, Bruno afferma che «son due sorte d'acqui: inferiori sotto il firmamento che acciecano, e superiori sopra il firmamento che illuminano». ³⁵ Sappiamo che il firmamento, come ottavo cielo o sfera delle stelle fisse, è per Bruno del tutto inesistente; egli, anche richiamandosi alla Bibbia, intende il firmamento quale *aria*, *etera* *reggione*.³⁶ Anche da quanto si è finora osservato, come andrebbe allora inteso tale passaggio dei *Furori*? Bisogna sempre tener presente che, nei *Furori* come nello *Spaccio*, il discorso di Bruno è fortemente metaforico. Le acque sotto il firmamento, acque che accecano, rinvierebbero alla concezione di cosmo finito – un mondo cieco, chiuso da «fantastiche muraglia» –, ³⁷ mentre le acque sopra il firmamento, «acqui salutifere di ripurazione»,³⁸ rinvierebbero alla concezione di universo infinito, per cui colui – il furioso come Atteone – che riesce a vedere con gli occhi della ragione o intuire con gli occhi della mente più che a vedere con gli 'occhi sensitivi', ³⁹ «avendo gittate le muraglia a terra», può dirsi «tutto occhio a l'aspetto de tutto l'orizzonte». ⁴⁰ Rispetto all'infinito, ogni distinzione gerarchica tra Terra e cielo, tra un al di qua e un al di là viene a cadere. L'universo è infinito e omogeneo, pertanto la distinzione tra acque inferiori e acque superiori non si riferisce certo a una gerarchia nell'universo fisico, ma a due diverse concezioni cosmologiche.

Per questi motivi, Bruno nei *Furori* contrappone alle acque del fiume Lete – l'aspirazione delle quali «cioè con l'atto della generazione, per for-

31. BOEUC VII 49. Per il verso virgiliano cfr. *Ecl.* I, 66.

32. Per un confronto il tal senso vd. *Orat. valed.*, BOL I, I II: «[Minerva] Jovis est filia, sine matre», e *Lampas trig. stat.*, BOL III 243: «Anima est ex patre sine matre».

33. BOEUC VII 473.

34. Ivi, p. 481.

35. Ivi, p. 47.

36. Cfr. per es. *Cena*, BOEUC II 199, 233, 251, e *De immenso*, BOL I, I 375.

37. *Cena*, BOEUC II 47.

38. BOEUC VII 49.

39. Cfr. *Causa*, BOEUC III 177; *Furori*, BOEUC VII 135.

40. BOEUC VII 393.

za d'incanto, cioè d'occolta armonica raggione, cangia il tutto», farebbe «dovenir ciechi quelli che vedeno» – quelle di una «fonte d'acqua viva» e «fiumi d'acqua di vita eterna»,⁴¹ l'aspersione delle quali farebbe nascere a nuova vita, essendo esse veicolo di una generazione diversa, appunto di carattere spirituale.⁴² L'acqua viva, l'acqua di vita eterna indicherebbero il *Simonidis tempus*: non un oblio quindi, ma una memoria. Mi sembra evidente che Bruno voglia, in un modo senz'altro sovversivo, far riferimento – nei *Furori* come del resto nella *Cena* – al racconto evangelico,⁴³ qui in particolare al Vangelo secondo Giovanni, dove si parla di acqua viva e di acqua vita eterna, in relazione allo Spirito Santo e a una nuova nascita: «In novissimo autem die magno festivitatis, stabat Iesus et clamabat dicens: si quis sitit veniat ad me et bibat, qui credit in me sicut dixit scriptura: flumina de ventre eius fluent aquae vivae. Hoc autem dixit de Spiritu quem accepturi erant credentes in eum» (*Io* 7, 37-39; cfr. 3, 3 ss.; 4, 10 e 14).

Aggiungo che quando Bruno fa riferimento ad «acqui salutifere di ripurgazione» è anche da cogliere un preciso richiamo allo *Spaccio*, dove si parla di una purificazione interiore che precederebbe quella riforma esteriore di cui si tratta nell'opera. Come si legge nella *Orazione di Giove*: «doviamo interiore et esteriormente ripurgarci. Disponiamoci (dico) prima nel cielo che intellettualmente è dentro di noi, e poi in questo sensibile che corporalmente si presenta a gli occhi».⁴⁴ Sono inoltre sempre da tenere presenti le implicazioni di carattere teologico e religioso del discorso di Bruno. Così, per es., nel dialogo I della seconda parte dei *Furori*, alla domanda di Cesarino: «Come intendi che la mente aspira alto? verbi-grazia con guardar alle stelle? al cielo empireo? sopra il cristallino?», Maricondo risponde:

41. Ivi, pp. 47, 49 e 419.

42. Nel *De rerum principiis* si legge: «Hanc [aquam] ut cognoscimus rerum principium et matrem, ita et principium regenerationum, refectionum et purgationum; hinc illae lustrales expiationes, illa baptismata, et quod solet referri ad triplicem lustrationem – nempe aquae, sulphuris et ignis – non intelligimus esse triplicem secundum substantiam, sed secundum accidens; illud enim quod a sulphure evaporat et educitur et spirat, in quo virtus mundificativa consistit, vapor est, et consequenter aqua; flamma, ut dicitur vapor ardens, aqua est secundum substantiam; itaque omnis mundatio magice seu divine instituta ad aquam refertur. Ideo sacristae ex textu et ex contextu elementum generationis et regenerationis hoc unum agnoscunt et in suis ceremoniis contestantur» (BOM 628; cfr. BOL III 527).

43. Per la segnalazione di alcuni riferimenti nella *Cena de le Ceneri* si veda il cap. I del volume *Il dorso e il grembo dell'eterno* citato nella prima nota del presente contributo.

44. BSp 72. Va inoltre segnalato che nei *Furori* l'allegoria dei nove ciechi, in riferimento alle Muse, si collega al tema presente nello *Spaccio* dei nove colliri che Giove dona alle Muse: «nove collirii che son stati ordinati per purgar l'animo umano, e quanto alla cognizione, e quanto alla affezione» (ivi, p. 172).

Non certo, ma procedendo al profondo della mente per cui non fia mistero massime aprir gli occhi al cielo, alzar alto le mani, menar i passi al tempio, intonar l'orecchie de simulacri, onde più si vegna exaudito: ma venir al più intimo di sé, considerando che Dio è vicino, con sé e dentro di sé, più ch'egli medesimo esser non si possa; come quello ch'è anima de le anime, vita de le vite, essenza de le essenze.⁴⁵

Ritornando al citato passaggio dell'*Argomento*: «l'alta e magnifica vicissitudine che agguaglia l'acqui inferiori alle superiori», esso va inteso quindi nel senso di una vicissitudine che agguaglia la materia inferiore alla materia superiore. Si tratta di un punto nodale della filosofia di Bruno, che va colto nella sua complessità, anche perché le acque superiori sono acque intelligibili e non sensibili, rinviando pertanto alla questione della sostanza intelligibile affrontata nel *De la causa*,⁴⁶ come pure al problema dell'infinito, che «non può essere oggetto del senso».⁴⁷ Tuttavia, acque intelligibili non sono soltanto, ai nostri occhi, quegli infiniti mondi nell'infinito spazio che possiamo pensare e non possiamo vedere, ma siamo anche noi per essi – e il 'noi' riguarda sia il nostro sistema planetario sia i «tanti particolari intelletti passivi o possibili»;⁴⁸ intelletti per cui Bruno usa la metafora degli 'occhi', e che sarebbero anch'essi come *acqui*.

Gli infiniti mondi – organizzati in sistemi – vivono nel medesimo *seno universale*, rinviano a un medesimo genere e a specie affini, rinviano alla stessa sostanza materiale e alla stessa sostanza spirituale, ma si celano l'uno all'altro, come si cela il sommo artefice che invano, secondo il filosofo nolano, si cercherebbe fuori dell'universo. Nel *De immenso*, riallacciandosi alla *Cena de le Ceneri*, Bruno osserva: «Ho scoperto che anche noi siamo cielo per coloro che sono cielo per noi... il centro è in tutto ed in ogni parte... quelle acque rispetto a noi, vengono dette superiori come queste, che sono sulla superficie di questa Terra, rispetto agli altri astri, vengono dette superiori».⁴⁹ E già nel *De l'infinito* egli rimarcava: «Conosceremo che non è altro volare da qua al cielo, che dal cielo qua».⁵⁰ Si tratterebbe quindi di una questione di punti di vista, pertanto sia di 'occhi' che di 'intelletti'.

45. BOEUC VII 317; cfr. anche ivi, p. 255 e *Cena*, BOEUC II 51. L'idea della divinità «dentro di noi», quale luce interiore, rinvia variamente alla tradizione neoplatonica e al platonismo cristiano (in particolare ad Agostino). Naturalmente, per Bruno la divinità «dentro di noi» non è un Dio personale, ma è la manifestazione di una 'prima intelligenza' che si rivela come Diana-Minerva.

46. Cfr. BOEUC III 175 ss., 231 ss., 285 ss.

47. *Infinito*, BOEUC IV 59.

48. *Cabala*, BOEUC VI 101-103.

49. BOL I, 1 315, 316, 375; trad. it. in G. Bruno, *Opere latine*, a cura di C. Monti, Torino 1980, pp. 511, 512, 559.

Va rilevato che, come inno alla vicissitudine, la *Canzone de gl'illuminati* è un canto ambiguo, un 'inno orfico' che si muove su piani diversi, come del resto gli *Eroici furori* nel loro assieme e, in particolare, nel dialogo conclusivo, il quinto della seconda parte che anche nell'*Argomento* Bruno considera in qualche modo come a se stante (quasi a costituire una possibile *clavis* dell'intera opera), proponendo una interpretazione dell'allegoria dei nove ciechi, i quali sarebbero da intendersi in maniera diversa rispetto ai pur nove ciechi del dialogo quarto della seconda parte.⁵¹ Questi ultimi, osserva Bruno, si riferiscono alle «nove caggioni per le quali accade che l'umana mente sia cieca verso il divino oggetto»,⁵² mentre gli altri – come si è detto – alludono alle nove sfere celesti (che del resto erano chiamate i 'nove orbi celesti'), quindi alle Muse come pure ai nove ordini angelici. Essi alluderebbero pertanto a una cecità che viene a riguardare la natura stessa, per così dire: a monte e a valle di una cecità spirituale e intellettuale. Tali ciechi, sottolinea Bruno, «mostrano il numero... de tutte le cose che sono subsistenti infra unità assoluta», riferendosi a quel misterioso numero nove, del quale nel *De monade* si ricorda la sacralità,⁵³ e che i Pitagorici, come si legge nella *Teologia aritmetica* attribuita a Giamblico, chiamavano anche 'Oceano' nonché 'assenza di contesa'. Assenza di contesa: forse non a caso nei *Furori* si puntualizza che i nove ciechi, i quali «prima erano rivali», nel loro cammino di salvezza sono «d'accordo»;⁵⁴ va comunque notato che probabilmente anche in questo caso è implicata l'idea del pareggiamento tra Soli e Terre. Nella *Cena*, richiamandosi a Giobbe (*Iob* 25, 2: *qui facit concordiam in sublimibus suis*), Bruno afferma:

volendo descrivere la provida potenza de Dio, disse quello formar la pace ne gli eminenti suoi, cioè sublimi figli, che son gli astri, gli dèi, de quali altri son fuochi, altri sono acqui (come noi diciamo altri soli, altri terre), e *questi concordano*: per che quantumque siino contrarii, tutta via l'uno vive, si nutre e vegeta per l'altro.⁵⁵

50. BOEUC IV 39.

51. Cfr. BOEUC VII 41.

52. Ivi, p. 447; cfr. anche ivi, pp. 35-39.

53. Cfr. BOL I,II 450 ss.

54. BOEUC VII 469.

55. BOEUC II 199 (corsivo mio). Cfr. tra l'altro *Articuli adv. math.*, BOL I,III 72-73: «134. Nobis sphaera universalis est unum continuum universum infinitum immobile, seu in quo consistuntia sunt numero infinitae sphaerae seu particulares mundi. Haec astra sunt alia quidem ignea, scintillantia, quae videntur fixa, soles, maresque dii; alia vero aquea, circa hos mobilia, puta tellures, deaeque antiquis. 135. Nullum astrum sine terra consistere potest; ab ea namque soliditatem habent omnia. 136. Ignis item sine humido non consistit elemento. 137. Et ignis amphitritem seu elementum, quod in sole secundum speciem est lucidum et calidum, intelligo; aquae elementum, quod in tellure est fluidum».

Il filosofo nolano considera il libro di Giobbe, tra quelli della Bibbia, come «uno di singularissimi che si possan leggere, pieno d'ogni buona teologia, naturalità e moralità, colmo di sapientissimi discorsi». Il brano della *Cena* mi sembra si possa porre in parallelo con un passaggio del quarto dialogo del *De la causa*, dove Bruno discute circa la presenza della materia anche nelle «sustanze dette incorporee», facendo tra l'altro riferimento all'*Apo-calisse* (19, 10) e con uno scambio che appare significativo tra l'apostolo Giovanni e Giobbe.⁵⁶

È noto inoltre che il numero nove, la cui radice viene riconosciuta ancora più misteriosa, è anche il *numero amico* di Beatrice-beatitudine, come si legge nella *Vita Nova*, un testo che sarebbe opportuno aver presente – e non solo per l'affinità della struttura – in un commento dei *Furori*, pur tenendo conto della limitata diffusione dell'opera nel Cinquecento.

Perché questo numero fosse in tanto amico di lei – scrive Dante –, questa potrebbe essere una ragione. Con ciò sia cosa che, secondo Tholomeo e secondo la cristiana veritate, nove siano li cieli che si muovono; e secondo comune opinione astrologia, li detti cieli adoperino qua giù secondo la loro abitudine insieme; questo numero fue amico di lei per dare ad intendere che ne la sua generatione tutti e nove li mobili cieli perfectissimamente s'aveano insieme... Ma più sottilmente pensando e secondo la infallibile veritate, questo numero fue ella medesima: per similitudine dico, e ciò intendo così. Lo numero del tre è la radice del nove, però che, senza numero altro alcuno, per sé medesimo fa nove... (*Vita Nova*, 19; ed. G. Gorni).

Ritengo inoltre che dietro la misteriosa 'B.', che nella dedicatoria del *Candelai* segue il nome della «Signora Morgana», assieme al cognome di una persona esistente ('Borzello', come segnalato da Vincenzo Spampinato, o un altro cognome) si celi pure il nome 'Beatrice'. Non escludo in ciò anche un intento parodico da parte di Bruno, e mi sembra che egli voglia istituire un legame – con uno di quegli intrecci allusivi frequenti nei suoi scritti – tra un'idea e un individuo esistente, in questo caso una donna nolana, riferendosi cioè a una persona concreta e non fantastica, così come – su un piano diverso – la Diana dei *Furori* vuole riferirsi anche alla regina Elisabetta. Per essere più espliciti, secondo Bruno l'uomo non conosce le idee – dèi, numi, 'potestadi' – se non nel loro manifestarsi, nella natura e nella storia. Per dirlo nei termini dello *Spaccio*, il testo chiave riguardo a tale concezione, che il filosofo nolano connette alla sapien-

56. «E non mancano di Peripatetici che dicono, sicome nelle corporee sustanze si trova un certo che di formale e divino, cossi nelle divine convien che sia un che di materiale, a fine che le cose inferiori s'accomodino alle superiori, e l'ordine de l'une dependa da l'ordine de l'altre. E li teologi, benché alcuni di quelli siano nodriti ne l'aristotelica dottrina, non mi denno però esser molesti in questo, se accettano esser più debitori alla lor scrittura, che alla filosofia e natural ragione. "Non mi adorare" disse un de loro angeli al patriarcha Iacob, "perché son tuo fratello"» (*Causa*, BOEUC III 235).

za degli Egizi e al politeismo: non si tratterebbe tanto di venerare delle persone semmai trasfigurandole e idealizzandole all'inverosimile (come accade per la Laura di Petrarca o per la stessa Beatrice di Dante), quanto di venerare la divinità – cioè un dio o una dea, come una delle diverse idee o diversi numi della natura e tenendo conto che tutti si riferirebbero «ad un nume de numi e fonte de le idee sopra la natura»⁵⁷ – *come fosse* in un determinato individuo «in certi tempi e tempi, luoghi e luoghi»,⁵⁸ al modo quindi di una rappresentazione simbolica che si colloca sempre sul piano della vita.⁵⁹ Ciò implica un diverso modo di considerare la dinamica di idealizzazione o sublimazione di ciò che si manifesta sulla scena del mondo, e Bruno intende sottolineare la distanza da forme di idolatria e feticismo, quali si esprimerebbero nell'adorazione delle reliquie dei santi⁶⁰ così come nell'adorazione di persone: si tratti del culto di una donna in vita o, a maggior ragione, del culto di una donna morta.⁶¹

Beatificante e salvifica Morgana – Musa del Nolano e assieme Diana-Minerva –, la quale «con acqua divina», scaturente dalla fonte del suo spirito, gli avrebbe 'abbeverato' l'intelletto. Morgana che da Bruno è detta «in superlativo dotta, saggia, bella e generosa»,⁶² quasi a comprendere gli attributi di Minerva, Venere e Giunone;⁶³ un congiungimento che, nei *Furori*, corrisponde all'epifania dell'*oggetto divino*.⁶⁴ Significative

57. BSp 256.

58. Ivi, p. 254.

59. Ivi, pp. 249, 251, 252-253: «diverse cose vive rapresentano diversi numi e diverse potestadi: che oltre l'essere assoluto che hanno, ottegnono l'essere comunicato a tutte le cose secondo la sua capacità e misura... Conoscevano que' savii [Egizzii] Dio essere nelle cose, e la divinità, latente nella natura, oprandosi e scintillando diversamente in diversi soggetti, e per diverse forme fisiche con certi ordini venir a far partecipi di sé, dico de l'essere, della vita et intelletto... Non adoravano Giove [Bruno si riferisce qui a Giove come 'un re di Creta'] come lui fusse la divinità, ma adoravano la divinità come fusse in Giove... et ordinavano e mettevano in consuetudine che tal dio, o pur la divinità, in quanto che in tal maniera si comunicava, fusse nominata Giove».

60. Secondo Bruno, i Cristiani – pur volendo imitare il culto degli Egizi – «cercano la divinità, di cui non hanno raggione alcuna, ne gli escrementi di cose morte et inanimate» (ivi, p. 250).

61. Cfr. *Furori*, BOEUC VII 17-21 (nel testo, Bruno si riferisce esplicitamente alla Laura di Petrarca).

62. *Candelaio*, BOEUC I II. È anche da rilevare che l'espressione «in superlativo dotta, saggia, bella e generosa» richiama i celebri versi di Dante: «Canzone, presso di qui è una donna / ch'è del nostro paese; / bella, saggia e cortese / la chiaman tutti, e neun se n'accorge / quando suo nome porge, / Bianca, Giovanna, Contessa chiamando» (*Rime*, 49).

63. Nel dialogo V della prima parte dei *Furori*, dopo alcune osservazioni riguardo al «giudicio de Paride», Bruno sottolinea: «nella semplicità della divina essenza è tutto totalmente, e non secondo misura: e però non è più sapienza che bellezza, e maestade, non è più bontà che forza: ma tutti gli attributi sono non solamente uguali, ma ancora medesimi et una istessa cosa» (BOEUC VII 261-263).

64. Nell'*Argomento* Bruno afferma che i nove ciechi «s'intendono illuminati da la vista de l'oggetto, in cui concorre il ternario delle perfezioni, che sono beltà, sapienza e verità» (ivi,

sono nella dedicatoria del *Candelaio* le espressioni: «dal fonte del vostro spirito» e «voi che godete dal seno di Abraamo» (il paradiso),⁶⁵ con chiara allusione alla Sapienza come *vapor virtutis Dei*, «Spiritus seu lux effusa»; una luce che promana dal «centrum plenitudinis».⁶⁶ Acque di sapienza, fiumi di acqua di vita eterna che originerebbero dal «seno dell'Oceano»: fonte di vita eterna e fonte di acqua viva.⁶⁷ Nell'*Oratio valedictoria* Bruno può quindi rifarsi alle parole bibliche: *ego ex ore Altissimi prodivi, primogenita ante omnem creaturam* (Sir 24,5), osservando:

E Jovis (inquam) capite nata. Vapor est enim virtutis Dei, et emanatio quaedam claritatis omnipotentis sincera, pura, illustris, intemerata, recta, potentissima, superbenigna, Deo pergrata, incomparabilis... recta, quia imago bonitatis illius; potentissima, quia cum sit una, omnia potest, et in se permanens omnia innovat... Deo pergrata, quia neminem diligit Deus nisi eum qui cum sapientia inhabitat; incomparabilis, est namque haec speciosior Sole.⁶⁸

Morgana è detta «in superlativo dotta, saggia, bella e generosa», come deve essere una somma divinità femminile e come veniva riconosciuto, con riferimento a Iside, da quell'Apuleio che Bruno doveva tenere ben presente. Alla religione isiaca – certo su un piano letterario-filosofico e non di culto – si richiamano variamente il *Candelaio*, lo *Spaccio* e i *Furori* nonché altri scritti bruniani.

Nei *Furori* sono diversi i temi che suggeriscono un approfondimento del rapporto tra Bruno e Dante, che mi sembra sia stato finora per lo più trascurato dalla critica. Non mi è possibile approfondire tale questione in questa sede. Il confronto che propongo riguarda specificamente la *Vita Nova* e la terza cantica della *Commedia* – in quest'ultima, tra l'altro, compare anche la figura di Circe: «Così si fa la pelle bianca nera / nel primo aspetto de la bella figlia / di quel ch'apporta mane e lascia sera» (*Paradiso*, xxvii, 136-138). Si può inoltre aggiungere che i *Furori* sono un'opera che più di altre del filosofo nolano richiede un attento commento, che ne evidenzia le molteplici fonti – letterarie e filosofiche – presenti nel testo, si

p. 49); quindi il ternario delle perfezioni divine sarebbe costituito da bellezza, sapienza e verità. Tuttavia, molte altre volte nel testo Bruno parla di bellezza, bontà e verità come sommi attributi divini; d'altronde, 'bontà' viene a riferirsi a Minerva/Sapienza (lo 'Spirito di Dio') come pure a Giunone e a Venere.

65. BOEUC I II (per l'espressione, cfr. anche ivi, p. 249). In altra sede ritornerò sul passaggio della dedicatoria in cui Bruno scrive: «a tempo che ne posseamo toccar la mano, per la prima vi indirizzai *Gli pensier gai*; apresso, *Il tronco d'acqua viva*» (ibid.).

66. *Lampas trig. stat.*, BOL III 37, 53 ss.

67. *Furori*, BOEUC VII 49 e 419. Ovviamente, Bruno intende far riferimento anche alla citata testimonianza evangelica: *flumina de ventre eius fluent aquae vitae* (Io 7, 37-39; cfr. 4, 10 e 14), in un modo sovversivo che tuttavia vuole istituire una comparazione fra tradizioni diverse (il metodo della 'comparazione' tende comunque a relativizzare l'assolutezza della testimonianza).

68. *Orat. valed.*, BOL I, I II.

potrebbe dire 'a strati'. Fonti che almeno in parte si convogliano nel finale; un finale aperto, le cui ultime parole sono: «Cossì desidero e spero». ⁶⁹ Bruno allude al raggiungimento di «tanto bene»: l'immagine del sommo bene in terra, nella natura-sapienza e nella filosofia-sapienza, quindi alla speranza e al desiderio eroico-demonico del furioso di «sopravvivere – come si dirà di Achille nella *Lampas triginta statuarum* – per virtù del liquore divino». ⁷⁰

Va rilevato che i tre testi che costituiscono il gruppo dei cosiddetti Dialoghi morali sono le opere più allegoriche di Bruno, nelle quali egli utilizza immagini e simboli che rinviano anche a concezioni cosmologiche che vengono fortemente combattute nella *Cena*, nel *De la causa* e nel *De l'infinito*. Come si è ricordato, nell'*Argomento dei Furori*, Bruno precisa che l'allegoria dei nove ciechi tiene conto della «volgare immaginazione delle nove sfere», così come nell'*Epistola esplicatoria* dello *Spaccio* egli osservava che la sua riflessione morale-religiosa teneva conto delle quarantotto costellazioni elencate da Tolomeo nell'*Almagesto*. In entrambi i casi si tratta di un cielo immaginario che rimanda alla concezione di un cosmo chiuso nonché scisso tra una sfera di perfezione e un circolo di generazione-corruzione, con l'idea secondo cui le stelle sono «in una ottava sfera come inchiodate». ⁷¹ Quel firmamento fisicamente illusorio viene tuttavia assunto, nello *Spaccio* come nei *Furori*, a 'soggetto' di un'analisi allegorico-morale, con riferimento specifico al mondo dell'uomo – un mondo che non può prescindere dal senso e dall'immaginazione – proprio in quanto teatro, palcoscenico metaforico. «Questo mondo – si legge nell'*Epistola esplicatoria* dello *Spaccio* – tolto secondo l'immaginazione degli stoliti matematici, et accettato da non più saggi fisici, tra quali gli Peripatetici son più vani, non senza frutto presente: prima diviso come in tante sfere, e poi distinto in circa quarant'otto immagini... viene ad essere principio e soggetto del nostro lavoro». ⁷²

69. BOEUC VII 493.

70. BOL III 95; BOM II 39.

71. *Infinito*, BOEUC IV 249; cfr. *Cena*, BOEUC II 239.

72. BSp 18. Si tenga presente, per es., quanto si legge nell'epistola proemiale del *De l'infinito*: «Or provvedete, signori astrologi, con li vostri pedissequi fisici, per que' vostri cerchi che vi descrivono le fantasiate nove sfere mobili, con le quali venete ad imprigionarvi il cervello di sorte che me vi presentate non altrimenti che come tanti papagalli in gabbia, mentre raminghi vi veggio ir saltellando, versando e girando entro quelli» (BOEUC IV 43). È quindi da rimarcare che nello *Spaccio*, come nei *Furori*, Bruno non intende certo fare un passo indietro rispetto alle concezioni espone nei dialoghi cosmologici (come alcuni interpreti hanno inteso), ma intende delinearne un discorso allegorico – allegorico-morale – «secondo la immaginazione degli avversarii» (che poi significa: secondo l'immaginazione collettiva) e mostrandone nel contempo la 'cecità', anche perché quell'immaginazione si collega al 'senso' e l'obiettivo dello *Spaccio* e dei *Furori* è quello di delineare un'etica e una gnoseologia.

In tal senso, nell'ultimo dialogo dei *Furori* Bruno si collega (quasi chiudendo un cerchio) al primo dialogo della *Cena*, quando – rispetto a «l'immaginate sfere» – egli osserva, usando toni messianici che rimandano nel contempo alle lodi lucreziane di Epicuro, che il filosofo nolano «ha... penetrato il cielo... fatte svanir le fantastiche muraglia de le prime, ottave, none, decime, et altre che vi s'avesser potute aggiungere sfere per relazione de vani matematici e cieco veder di filosofi volgari». ⁷³ E nel seguito del brano, con richiamo alla profezia di Isaia ripresa poi nei Vangeli di Matteo e di Luca, si afferma che il Nolano «ha donati gli occhi a le talpe, illuminati i ciechi... Sciolta la lingua a muti...; risaldati i zoppi». ⁷⁴

Si è detto che, nel finale dei *Furori*, il secondo «vase fatale» di Circe si apre grazie all'intervento provvidenziale dell'unica *Nimfa*, facendo acquistare la vista ai nove ciechi, quei «nove, or vedenti, or ciechi, or illuminati». L'illuminazione consisterebbe nella rivelazione che «sono nell'infinito», potendo essi adesso vedere «doi soli», ⁷⁵ «due più vaghe al mondo stelle». ⁷⁶ I «doi soli» (Sole-Luna) rinviano ai *duo luminaria* del Genesi (1, 16) – motivo ripreso da Dante nella *Monarchia* (III, 4) nonché nella *Commedia* (*Purgatorio*, XVI, 106 ss.) – e che Bruno collega alle «luci sante». *Due luci* che nel *Paradiso* (XXV, 127-129) Dante intende come Cristo e la vergine Maria, mentre il filosofo nolano intende tali luci come Apollo e Diana, in rapporto alle due specie intelligibili della divina bellezza: «gli raggi del splendor della divina intelligenza e spezie della divina bontade». ⁷⁷ Apollo-Diana, *mens* e *natura-anima* (natura come Diana e come Minerva-Sapienza), due specie intelligibili anche come Febo citaredo-Ninfe e Soli-Terre, ⁷⁸ cioè i «contrari». Due specie intelligibili in collegamento con veri-

73. BOEUC II 47-49. Come sottolinea Bruno, secondo l'astronomia matematica e la filosofia naturale che si richiamavano variamente alla tradizione aristotelico-tolemaica, e anche secondo la teologica scolastica, venivano considerati ora otto ora nove ora dieci ma anche undici cieli e ancora più. Riguardo all'idea di dieci sfere, e tenendo conto che il discorso bruniano è fortemente metaforico, si veda anche quanto afferma Saulino nel primo dialogo della *Cabala del cavallo pegaseo*, in cui – discutendo delle dottrine degli «illuminati Cabalisti» – si considera il parallelismo tra le dieci *sefirot*, i dieci ordini delle intelligenze o ordini angelici e le dieci sfere, con i loro dieci motori o anime (BOEUC VI 57-59). Nel testo, la sfera del 'primo mobile' e quella del firmamento (cielo stellato) vengono considerate – in posizione ribaltata – come le due prime sfere. La decima sfera viene quindi ad essere quella del mondo sublunare: «del Caos sublunare diviso in quattro elementi».

74. BOEUC II 49. Cfr. *Is* 35, 5-6; *Mt* II, 5 e *Lc* 7, 22.

75. «Che volete ch'io vi referisca – racconta Laodomia a Giulia – quanto fusse e quale l'applauso de le Nimfe? Come possete credere ch'io possa esprimere l'estrema allegrezza de nove ciechi, quando udiro del vase aperto, si sentiro aspergere dell'acqui bramate, apriro gli occhi e veddero gli doi soli; e trovarono aver doppia felicitade» (BOEUC VII 481).

76. Ivi, p. 477.

77. Ivi, pp. 265-269, 341-345.

78. Cfr. *De immenso*, BOL I, I 210.

tà e bontà, a loro volta in rapporto con intelletto e volontà, le 'ali' dell'anima. Bruno intende Sole-Luna in relazione ad Apollo-Diana e alle due specie intelligibili della divinità, ma allude anche all'epifania della stessa nolana filosofia che considera l'universo infinito come Uno-tutto, unità di materia e forma, di potenza e atto. La misteriosa ninfa che 'spontaneamente' favorisce l'apertura del *vase fatale*, «non tanto per far pericolo di sua gloria, quanto per pietà»,⁷⁹ si riferisce – a un certo livello del testo – a Elisabetta I d'Inghilterra. Rispetto al brano, mi sembra comunque opportuno il richiamo alla dantesca «gentilissima donna» che «coronata e vestita d'umiltà s'andava, nulla gloria mostrando di ciò ch'ella vedea e udia» (*Vita Nova*, 17).

Possiamo allora chiederci: perché con la pubblicazione della nolana filosofia, di «tanto solenne filosofia»,⁸⁰ si vedrebbero *doi soli*? Certo, come ho rilevato, Bruno vuole indicare la possibilità di 'vedere' in qualche modo Apollo attraverso Diana. Diverse sono le puntualizzazioni presenti negli scritti bruniani di non volersi innalzare «sopra i termini della natura»,⁸¹ per cui si tratterebbe di conoscere l'unità per lume naturale e non soprannaturale, tenendo conto della precisazione del *De la causa*: un'unità «che ascende sopra la natura... a chi non crede, è impossibile e nulla». ⁸² Tuttavia, la verità è una come l'ente è uno; il «fonte de Diana» – come si esprime Bruno – è «fonte d'acqua viva... infinitamente fecondo», «fonte de vita eterna». Pertanto la distinzione è riportata sul piano di modi diversi di concepire l'ente, la verità, il sommo bene: *in theologicis* e *in philosophicis*. A differenza di quella del teologo, la ricerca del filosofo, anche se 'furioso' – e 'mago' nella dialettica dei contrari –, sarà comunque «un impeto razionale che siegue l'apprehension intellettuale del buono e bello che conosce». ⁸³

Ritornando alla questione dei *doi soli*: «trovarono – scrive Bruno – [i nove illuminati] aver doppia felicità: l'una della ricovrata già persa luce, l'altra della nuovamente discuoperta, che sola possea mostrargli l'immagine del sommo bene in terra». ⁸⁴ Anche in questo caso il riferimento alla *Cena de le Ceneri*, nonché al *De l'infinito*, è d'obbligo. Il Nolano – si afferma infatti nel primo dialogo della *Cena* – ha «nudata la ricoperta e velata natura». ⁸⁵ Così – si sottolinea nell'*Epistola proemiale* – «vengono scoperti molti secreti de la natura sin al presente occolti», ⁸⁶ ed è chiaro che la

79. BOEUC VII 481.

80. *Cena*, BOEUC II 283.

81. *Causa*, BOEUC III 217.

82. Ivi, p. 253.

83. *Furori*, BOEUC VII 121.

84. Ivi, p. 481. Cfr. *Cena*, BOEUC II 49: «[Il Nolano] n'apre gli occhii ad veder questo nume, questa nostra madre».

85. BOEUC II 49.

86. Ivi, p. 15.

«ricovrata già persa luce» del finale dei *Furori* si riferisce alla «uscita di questo sole de l'antiqua vera filosofia, per tanti secoli sepolta nelle tenebrose caverne de la cieca, maligna, proterva et invida ignoranza». ⁸⁷ Nella *Cena* si parla infatti di «ritrovata e riparata filosofia», nonché di dar «principio a rinovar l'antica filosofia». ⁸⁸ Nel *De l'infinito* poi: «eccone liberi da vana ansia e stolta cura di bramar lontano quel tanto bene che possedemo vicino e gionto... Onde per mezzo di questa scienza otterremo certo quel bene, che per l'altre vanamente si cerca» ⁸⁹ (la polemica bruniana è assieme filosofica e teologica). I Soli sono due, perché si tratterebbe di una stessa luce – la concezione dell'ente come universo uno e infinito – che ritorna, ma in quanto è «ritrovata», «discuoperta».

Ho già rilevato la significativa presenza del numero nove nel dialogo conclusivo dei *Furori*. Ritengo tuttavia che alla base dell'opera si possa, più in generale, individuare un preciso schema di connessioni numeriche, che mi sembra trovi proprio nel quinto dialogo della seconda parte la sua chiave, in merito al concetto del *correre al pari* come pure dei *doi soli*, «doi lumi», «due stelle», le «due più vaghe al mondo stelle», con richiamo alle «due sorti d'acqui»: «doi fonti», «doppio fonte», «doppio varco», ma anche «doppio strale», «due saette», «luci sante» come «gemine specie», cioè «due specie intelligibili» o «specie apprensibili» della divina bellezza in rapporto con verità e bontà. Tali specie apprensibili e intelligibili si possono collegare anche ai titoli delle due opere che costituiscono i fondamenti della nolana filosofia: *De la causa, principio et uno* e *De l'infinito, universo e mondi*. Nei *Furori* si può pertanto riscontrare un vero trionfo del numero due. ⁹⁰ Diade o dualità che chiama in causa ancora la materia; anche in questo caso il rinvio alla tradizione pitagorica e neoplatonica-neopitagorica è opportuno, riguardo in particolare all'idea di infinità del due e alla teoria della 'migrazione' della monade nella diade. ⁹¹ Tale esaltazione del due si riflette nella stessa struttura bipartita dell'opera. Si può notare: Bruno propone due *cantiche* invece delle tre dantesche, in quanto nei *Furori* – nella prospettiva della vicissitudine e ricollegandosi all'idea secondo cui «non esser morte... per veruna sustanza», ⁹² con il rifiuto della teologia e della escatologia cristiane – egli intende esclu-

87. Ivi, p. 41.

88. Ivi, pp. 11 e 63.

89. *Infinito*, BOEUC IV 39-41.

90. Oltre a quelle già ricordate, si possono inoltre citare le seguenti espressioni che ricorrono nei *Furori*: «doi contrarii» e «due contrarietadi», «doi capi», «due specie di metamorfosi». «doi progressi d'ascenso e descenso», «doi geni de potenze», «gemina facultade», «due ali», «due potenze de l'anima», «due specie de metamorfosi», etc.

91. Cfr. *De minimo*, BOL I,III 269 ss.; *De monade*, BOL I,II 328 ss.

92. BOEUC IV 41.

dere, assieme a una certa idea di morte (come annientamento, «annihilazione»), il concetto stesso di inferno,⁹³ il regno di Ade/Plutone che verrebbe assorbito in quelli di Giove e di Oceano. I numeri magici dei *Furori* sembrerebbero allora essere: 2, 5, 9, ma si potrebbe anche dire: 9 e 10 (considerando 5x2). L'opera è divisa in due parti, che a loro volta si suddividono in cinque dialoghi. Dieci sono complessivamente i dialoghi come pure gli interlocutori dell'opera, e dieci è il numero perfetto che i pitagorici avrebbero chiamato «ora cosmo... ora tutto» – come si legge nei *Theologoumena arithmeticae* pseudo-giamblichi –, collegandovi il mito di Pan. Nove sono le Muse e le sfere celesti, come nove sono i ciechi che appaiono nei dialoghi quarto e quinto della seconda parte dei *Furori*.

Ritornando alla questione del finale dei *Furori*, questo il testo della *Canzone*:⁹⁴

CANZONE DE GL'ILLUMINATI

Non oltre invidia, o Giove, al firmamento,
dice il padre Ocean col ciglio altero,
se tanto son contento
per quel che godo nel proprio impero.

Che superbia è la tua? Giove risponde,
alle ricchezze tue che cosa è giunta?
o dio de le insan'onde,
perché il tuo folle ardir tanto surmonta?

Hai, disse il dio de l'acqui, in tuo potere
il fiammeggiante ciel, dov'è l'ardente
zon', in cui l'eminente
coro de tuoi pianeti puoi vedere.

Tra quelli tutt'il mondo admira il sole,
qual ti so dir che tanto non risplende

93. Il tema dell'inferno è presente in vari scritti bruniani e non è questa la sede per approfondire la questione. Su un piano letterario, il tema è presente anche nei *Furori*; si veda per es. il sonetto: «Ahi, qual condizion, natura, o sorte: / in viva morte morta vita vivo. / Amor m'ha morto (ahi lasso) di tal morte, / che son di vit' insiem' e morte privo. / Vòto di spene, d'inferno a le porte, / e colmo di desio al ciel arrivo: / talché soggetto a doi contrarii eterno, / bandito son dal ciel e da l'inferno» (BOEUC VII 105-107). Il mio discorso riguarda le strutture teoriche dell'opera e, in questo senso, nei *Furori* – coerentemente al concetto di vicissitudine e di fato della mutazione (il 'circolo di ascenso e descenso') – si esclude l'idea stessa di inferno. Cfr. tra l'altro il paragrafo *Circa Infernum* del *Sommario* del processo: Firpo, *Processo*, doc. 51, pp. 266-267. Si veda per es. quanto viene affermato dal concarcerato (carmelitano) Giulio da Salò: «Giordano disse che non vi era Inferno ma bene il Purgatorio, ch'era quell'istesso che noi chiamamo Inferno, ma che in effetto era Purgatorio, perché le pene dell'Inferno non erano eterne, ma haveano d'haver fine e tutti si haveano da salvare» (ivi, p. 266).

94. BOEUC VII 489-491. Il testo della *Canzone* viene qui dato con lievi modifiche rispetto all'edizione di Giovanni Aquilecchia. Cfr. comunque BOI [1520]-[1521]. I corsivi sono miei.

quanto lei che mi rende
più glorioso dio de la gran mole.

Et io comprendo nel mio vasto seno
tra gli altri quel paese, ove il felice
Tamesi veder lice,
ch'ha de più vaghe ninfe il coro ameno.

Tra quelle ottegnò tal fra tutte belle,
per far del mar più che del ciel amante
te Giove altitonante,
cui tanto il sol non splende tra le stelle.

Giove risponde: O dio d'ondosi mari,
ch'altro si trove più di me beato
non lo permetta il fato;
ma miei tesori e tuoi corrano al pari.

Vagl'il sol tra tue ninfe per *costei*;
e per vigor de leggi sempiterno,
de le dimore alterne,
costei vaglia per sol tra gli astri miei.

In primo luogo, riguardo al titolo – *Canzone de gl'illuminati* – va osservato che è implicito un richiamo al *Cantico dei Cantici*, testo cui d'altronde Bruno fa più volte riferimento nei *Furori*. È tuttavia significativo che anche nella chiusa dell'opera egli vi accenni, con l'immagine dell'enigmatica ninfa nel ruolo di 'dea-regina' che implica, a un certo livello del testo, un preciso messaggio di carattere politico, in quanto – come si è detto – la ninfa allude ad Elisabetta I. Anche in questo caso è opportuno un confronto con la *Cena*, in cui si afferma che – così come nel finale dei *Furori* «l'unica Nimfa» viene a portare la pace tra Giove e Oceano – Elisabetta «ha fatto trionfar la pace e la quiete; mantenutasi salda in mezzo di tanto gagliardi flutti e tumide onde di sì varie tempeste: co le quali a tutta possa gli ha fatto émpito questo orgoglioso e pazzo Oceano, che da tutti contorni la circonda».⁹⁵ Il fatto che nei *Furori* la figura della regina venga da Bruno considerata in parallelo con la ninfa salvatrice, più che con Giove, è significativo: Elisabetta – «nume de la terra»⁹⁶ – è la grande mediatrice, colei che svolge un'opera di mediazione e di pacificazione nel proprio

95. BOEUC II 99. Si veda anche l'elogio di Elisabetta nel primo dialogo del *De la causa*: «ella col splendor de gli occhi suoi per cinque lustri e più s'ha fatto tranquillo il grande Oceano, che col continuo refluxo e flusso, lieto e quieto accoglie nell'ampio seno il suo diletto Tamesi» (BOEUC III 99). Si tenga presente che nella *Canzone de gl'illuminati* è lo stesso Oceano a dire: «Et io comprendo nel mio vasto seno / tra gli altri quel paese, ove il felice / Tamesi veder lice, / ch'ha de più vaghe ninfe il coro ameno».

96. BOEUC II 97.

paese e in un'Europa turbolenta, tenendosi sempre «salda in mezzo» tra le varie forze in campo.⁹⁷ La regina, si legge sempre nella *Cena*, sarebbe «trionfatrice di tal sorte, che se l'imperio de la fortuna corrispondesse e fusse agguagliato a l'imperio del generosissimo spirito et ingegno, sarebbe l'unica imperatrice di questa terrestre sfera»⁹⁸ – così come, nella *Canzone de gl'illuminati*, «l'unica Nimfa» appare come l'unica imperatrice dei due emisferi. Nel citato brano del secondo dialogo della *Cena* vanno sottolineate le parole *agguagliato* e *imperio*, che trovano una corrispondenza nell'*Argomento* dei *Furori* («l'alta e magnifica vicissitudine che agguaglia l'acqui inferiori alle superiori»)⁹⁹ e nella *Canzone* («se tanto son contento / per quel che godo nel proprio impero»).

In tale prospettiva, colui che nel dialogo conclusivo dell'opera espone la «causa commune» dei nove ciechi alle «ninfe del padre Tamesi», e di cui viene celato il nome – «uno tra loro, il principale, che altre volte ti sarà nomato»¹⁰⁰ –, non è altri, come si è notato, che il Nolano. Così come la regina che accoglie l'esule e manifesta la sua benevolenza, rendendo possibile più di altri che la «generosa e divina prole» della nolana filosofia non sia «morta entro le fasce»,¹⁰¹ diventa la sua Musa; quell'unica *Nimfa*, «la quale – nota Bruno nell'*Argomento* – è come la Diana tra le nimfe de gli deserti»¹⁰² (un rinvio può essere fatto anche al *Cantico dei Cantici*, 2, 2: «Sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias»). D'altra

97. In tal senso, è anche da ricordare che nel dialogo conclusivo dei *Furori* si legge che i nove ciechi sarebbero «entrati sotto quel temperato cielo de l'isola britannica» (BOEUC VII 473; corsivo mio).

98. Il testo così continua: «e con più piena significazione quella sua divina mano sustenterebbe il globo di questa universale monarchia» (BOEUC II 99). Nella prima redazione della *Cena*, l'intero brano risulta ancora più ardito: «Certo se l'imperio de la fortuna corrispondesse e fusse agguagliato a l'imperio del generosissimo spirito et ingegno, bisognarebe che questo grande Amfitrite aprisse le sue fimbrie, et allargasse tanto la sua circonferenza, che si come gli comprendesse una Britannia et Ibernia, gli desse un altro globo intiero, che venesse ad uguagliarsi a la mole universale: onde con più piena significazione la sua potente mano sustente il globo d'una generale et intiera monarchia» (ivi, p. 307). L'immagine bruniana fa venire in mente la singolare incisione che illustra l'opera di John Case, *Sphaera civitatis*, Londini 1588. Nella figura, la regina Elisabetta – come 'primo motore' – abbraccia l'intero cosmo, compresa l'ottava sfera (cfr. F. A. Yates, *Astrea. L'idea di Impero nel Cinquecento* [1975], trad. it. di E. Basaglia, Torino 1978, pp. 78-79 e fig. 23).

99. BOEUC VII 51. Cfr. anche ivi, p. 401 («... quanta possa appareggiar queste acqui; et oltre agguagliansi all'Oceano...»).

100. Ivi, p. 473.

101. *Causa*, BOEUC III 9 (è forse superfluo ricordare che nell'epistola proemiale del *De la causa* Bruno si rivolge all'ambasciatore francese Michel de Castelnau).

102. BOEUC VII 49. Non mi è possibile approfondire qui le implicazioni autobiografiche del dialogo conclusivo dei *Furori* (anche in relazione ai dialoghi precedenti); implicazioni in parte già segnalate da Giovanni Gentile e da altri studiosi, e va rimarcato che si tratta di uno dei livelli su cui si muove il testo.

parte, uno tra loro, il principale è come il Febo citaredo – il Sole che danza assieme alle ninfe-pianeti – e l'unica Nimfa sarebbe l'anima come Diana-Minerva. Significative sono nella *Canzone* le parole di Oceano: «lei che mi rende / più glorioso dio de la gran mole»; parole che rinviano all'idea della ninfa come *spiritus-mens* che permea tutto. Dal cielo alla terra al mare, «l'anima... è in tutta la gran mole a cui dà l'essere»,¹⁰³ come recitano i versi del 'pitagorico poeta': «Principio caelum et terras camposque liquentes / lucentemque globum Lunae Titaniaque astra / spiritus intus alit, totamque infusa per artus / mens agitat molem, et totus se corpore miscet».¹⁰⁴ La ninfa, come anima-spirito nella sua unità e infinità, si troverebbe ovunque «in questa fluttuante materia», ma non avrebbe scelto alcun luogo come sua sede eterna.¹⁰⁵ Viene inoltre il sospetto che, proprio nel suo ruolo di mediazione, tale ninfa abbia molto a che fare con quell'«alta e magnifica vicissitudine che agguaglia l'acqui inferiori alle superiori»: acque inferiori e acque superiori, nei vari modi in cui si vuole intendere tale vicissitudine come circolo di descenso e ascenso (si ricordino i versi finali della *Canzone*: «Vagl'il sol tra tue ninfe per costei; / e per vigor de leggi sempiterno, / de le dimore alterne, / costei vaglia per sol tra gli astri miei»).

Ritornando ai ciechi ora 'illuminati': la *Canzone* viene cantata, in lode dell'unica Nimfa, dai nove furiosi debaccanti «tutti insieme ballando in ruota e sonando», dopo che i nove – sempre «in ordine di ruota» – avevano intonato un precedente canto individuale: «ciascuno in questa forma singularmente sonando il suo strumento».¹⁰⁶ Va precisato che questa parte del testo, e non mi sembra che sia stato finora rilevato, si richiama specificamente al secondo libro del *De nuptiis Philologiae et Mercurii* di Marziano Capella, cioè ai canti delle Muse in lode di Filologia, che ascende al cielo per andare in sposa a Mercurio. Nel testo di Marziano – cito dalla traduzione italiana cinquecentesca¹⁰⁷ – si parla di «un dolcissimo concerto di varia, & grata musica, fatta da soavi stromenti delle sacre Muse, le quali erano venute ad honorare le divine nozze», con la precisazione che le Muse cantano in lode di Filologia «hor ciascuna da

103. *Causa*, BOEUC III 285.

104. *De magia*, BOL III 434 (cfr. BOM 240). Bruno, nel *De magia*, come pure nel *De la causa* (BOEUC III 115, 137), cita i versi virgiliani (*Aeneis*, VI, 724-729) con alcune modifiche rispetto al testo noto. Da segnalare in particolare: «et totus se corpore miscet» (nel *De la causa*: «totoque se corpore miscet») invece di: «et magno se corpore miscet».

105. Cfr. *Causa*, BOEUC III 263; *Spaccio*, BSp 17; *De magia*, BOL III 429 (BOM 230).

106. Cfr. BOEUC VII 481-487.

107. Il volgarizzamento dei primi due libri del *De nuptiis*, ad opera di Alfonso Buonacciolli, fu stampato a Mantova nel 1578. Cito dalla rist. anast. in *I primi volgarizzamenti italiani delle 'Nozze di Mercurio e Filologia'*, a cura di G. Moretti, Fossombrone 1995, pp. [56] e [62].

per se, hor tutte assieme». ¹⁰⁸ Ritengo che il confronto con tale fonte sia importante per cogliere alcuni aspetti significativi del dialogo conclusivo dei *Furori*.

Ma anche riguardo alla *Canzone de gl'illuminati* va segnalata una fonte, anch'essa finora trascurata, che ci aiuta a comprendere meglio il senso del curioso dialogo tra Giove e Oceano, in cui nemmeno si nomina la ninfa, la quale viene tirata in ballo con le espressioni: *lei, tal, costei*. La fonte è l'*Iliade*. Si tratta di un celebre passaggio del quindicesimo canto (xv, 157 ss.), citato, adattato e commentato variamente già nell'antichità; un passaggio che si collega all'episodio dell'inganno di Era nei confronti di Zeus (xiv, 153 ss.). Nel testo, Poseidone reagisce all'ordine del Summitonante di ritirarsi dall'intervento diretto a fianco degli Achei e di ritornare tra gli dèi oppure nel «mare divino»; l'ordine gli viene comunicato da Iris, la messaggera degli dèi che poteva recarsi anche negli abissi marini e nell'Ade. Riferendosi a Poseidone, Zeus aveva tra l'altro detto: «io sono molto più forte e sono primo per nascita; eppure osa proclamarsi mio pari, mentre tutti gli altri mi temono». Ma il dio del mare risponde a Iris: «Ha parlato in modo arrogante, per quanto grande egli sia, se con la forza, mio malgrado, vuole piegare me che sono suo pari». Poseidone così continua: «Tre figli nacquero da Crono e da Rea, tre fratelli: Zeus, io e terzo Ade che regna sui morti. Il mondo fu diviso in tre parti, ne toccò una a ciascuno; io ebbi in sorte di abitare per sempre nel mare bianco di schiuma, Ade ebbe l'ombra e le nebbie, Zeus il vasto cielo, nell'etere» (trad. di M. G. Ciani). La divisione del regno di Crono sarebbe comunque il frutto di un 'sorteggio'.

Bruno si richiama al testo, introducendo tuttavia alcune notevoli variazioni. Nella *Canzone degli Eroici furori* si parla infatti di due 'imperi' e non di tre. Come ho segnalato, non deve essere un caso se i *Furori* sono divisi in due parti, anche rispetto alle tre cantiche dantesche. Non si fa quindi cenno al regno di Ade/Plutone in parallelo all'inferno; è questo un punto specifico dei *Furori*, se si pensa per es. che nella *Lampas triginta statuarum* Bruno ricorda: «Pluto Iovi non invidet nec invidere potest». ¹⁰⁹ A differenza del testo omerico, nei *Furori* si indica la funzione decisiva della ninfa-dea, che va al di là del ruolo di messaggera svolto da Iris.

108. «Ecce ante fores quidam dulcis sonus multifidis suavitatibus suscitatur, quem Musarum convenientium chorus impendens nuptialibus sacramentis modulationis doctae tinnitibus concinebat. Nam nec tibiurum mela nec ex fidibus sonitus nec hydraularum harmonica deerat plenitudo, sed in blandum collata cantum ac modificato fine compactum voci virginum complementi spatio ratum fecere silentium... Dum haec igitur Musae nunc solicanae, nunc concinentes interserunt vicissim que mela dulcia geminantur...» (*De nuptiis*, II, 117 e 127).

109. BOL III 20; BOM 966. Si potrebbe fare qui riferimento al *Raptus Proserpinae* di Claudiano (I, 32 ss.).

Sulla base di diversi elementi, l'innominata *unica Nimfa* sembra sia senz'altro da identificare, come ho già notato, con una Diana che assume anche i caratteri di Minerva/Sapienza. Un confronto con alcuni passaggi dell'*Oratio consolatoria* e di altri scritti bruniani confermerebbe tale identificazione. Nell'*Argomento*, Bruno accenna alla ninfa come «prima intelligenza»;¹¹⁰ va rimarcato che nei *Furori* l'attributo di «prima intelligenza» è riferito al Sole, per cui si tratterebbe di una Diana superiore (una Artemide / Atena che prende il posto di Apollo) rispetto a quella che si identifica con la Luna, la quale – come precisa Bruno – sarebbe invece nell'«ordine di seconde intelligenze che riportano il splendor ricevuto dalla prima».¹¹¹

Va poi rilevato che *Canzone* si parla di Oceano e non di Poseidone / Nettuno,¹¹² ed è noto che nella mitologia classica, sulla base della *Teogonia* esiodea, Oceano non è fratello di Zeus, ma suo zio, essendo nato da Urano e Gea ed essendo pertanto fratello di Crono (*Theog.*, 126 ss.). Ovviamente, non è una questione di parentela tra le divinità greco-romane che interessa a Bruno. Rifacendosi ad Omero, egli vuole sottolineare il ruolo primario della divinità dell'acqua: quell'«Oceano, origine degli dèi» e «origine di tutto», come si legge sempre nell'*Iliade* (xiv, 201 e 246) come pure nelle *Georgiche* (iv, 382); quindi, l'acqua come principio e madre delle cose.¹¹³ Con ogni probabilità, con la sostituzione di Poseidone con Oceano, Bruno intende nel contempo riferirsi anche ad altri passaggi dell'*Iliade*, dove si allude al fatto che Oceano, divinità suprema, non può mai abbandonare la sua dimora. Così, all'inizio del ventesimo canto si legge che, quando Zeus convocò gli dèi per l'assemblea sull'Olimpo, Temi portò dappertutto il comando del figlio di Crono e nessuno mancò all'appello: né gli dèi, né i fiumi e le ninfe, «tranne Oceano». Oceano è inamovibile dal suo impero, quale struttura portante dell'universo. Per tale motivo, nell'*Iliade* si dice che Zeus e altre divinità fanno 'visita' ad Oceano, così come «vanno verso l'Oceano» (cfr. i, 423-424; xiv, 200-201; xxiii, 205-207).

In questa prospettiva, la misteriosa ninfa della *Canzone* potrebbe collegarsi alla sposa di Oceano: Teti (*Tethys*), anch'essa figlia di Urano, o alla sposa di Poseidone: Anfitrite, dea cui Bruno si richiama nei *Furori* e in

110. BOEUC VII 49.

111. Ivi, p. 341; cfr. pp. 231, 245.

112. È da segnalare che nel dialogo III della seconda parte dei *Furori*, nella *Prima risposta degli occhi al core*, si legge tra l'altro: «Quanto si vede in noi, quanto s'asconde, / è semenza de mari, onde l'intero / Nettun potrà ricovrar non altronde, / se per sorte perdesse il grand'impero»; e nel commento: «se Nettuno perdesse tutte l'acqui, le potrebbe richiamar in atto dalla potenza loro, dove sono come in principio agente e materiale» (BOEUC VII 405-407).

113. Cfr. per es. il brano del *De rerum principiis* riportato nella precedente nota 42.

altri suoi scritti, quale essenza / sostanza stessa della divinità, anche in rapporto allo *spiritus universalis*. Per vari aspetti nell'opera di Bruno ad Anfitrite corrisponde Apollo, «l'universale Apolline e luce assoluta per specie suprema et eccellentissima». ¹¹⁴ Nella distinzione tra Giove e Oceano, i cui tesori corrono al pari, si ripresenta allora la distinzione tra la *monade* e la sua *genitura*, entrambe riferibili ad Anfitrite; come *fonte* – «fonte de tutti numeri, de tutte specie, de tutte ragioni» – e come sua *ombra*: una «genitura che gli è simile, che è la sua imagine», ¹¹⁵ l'«universo che è il grande simulacro, la grande imagine e l'unigenita natura». ¹¹⁶ Giove indica la «monade che è la divinitade» da cui «procede questa monade che è la natura, l'universo, il mondo», l'universale Oceano come «infinita mole o grandezza de l'universo». ¹¹⁷

È da aggiungere che in Bruno Anfitrite rinvia ad una divinità femminile fondamentale: *Magna Mater* come «vera essenza de l'essere de tutti», una Cibeles che si collega a Diana, Minerva, come pure a Venere quale Afrodite Urania. Una dea, quest'ultima, nata dal mare da gocce cadute dal più remoto cielo: «la bella madre del gemino amore» come Bruno dirà nello *Spaccio*, traducendo la lucreziana 'invocazione a Venere'. ¹¹⁸ Se nell'Inno orfico ad Afrodite Urania (55, 4-5) si afferma: «hai aggiogato l'universo e domini le tre parti», nella *Cecaria* di Marc'Antonio Epicuro, un testo da cui Bruno nei *Furori* trae alcuni spunti, si legge: «O nata in mar, nutrita in fiamma viva». ¹¹⁹ Tuttavia, il filosofo nolano vuole probabilmente fare anche riferimento a quella 'madre degli dèi' che nelle *Metamorfosi* di Apuleio, emergendo dal mare, si manifesta in tutta la sua potenza e dichiara di riassumere nel proprio volto «l'aspetto di tutte le divinità maschili e femminili»; un'essenza divina unica conosciuta e venerata sotto diversi nomi, ma il cui vero nome sarebbe: Iside Regina (*Metamorph.*, XI, 5).

Infine, l'unica *Nimfa* bruniana sembra rinviare pure a un'altra divinità del mare (una Nereide come Anfitrite), che nella *Lampas triginta statuarum* – in cui è presentata come allegoria del «subiectum physicum» – viene ricordata come «la più bella di tutte le dee»: Tetide (*Thetis*). ¹²⁰ Una ninfa che sia Zeus che Poseidone desideravano come moglie, e che poi fu

114. BOEUC VII 391.

115. Ivi, p. 393

116. *Causa*, BOEUC III 207.

117. *Furori*, BOEUC VII 393; *Infinito*, BOEUC IV 31. Riguardo alla 'mole' di Oceano va inoltre ricordato che nella *Lampas triginta statuarum* mediante il 'campo di Oceano' si indicano gli «attributa magnitudinis», quindi l'universo immenso (cfr. BOL III 115 ss.; BOM 1180 ss.).

118. BSp 46.

119. M. Epicuro, *I drammi e le poesie italiane e latine*, a cura di A. Parente, Bari 1942, p. 42.

120. *Lampas trig. stat.*, BOL III 90 ss.; BOM 1122 ss.

data in sposa al mortale Peleo, generando quell'eroe che Bruno intende evocare nel finale dei *Furori*, assieme a un secondo celebre eroe greco, questa volta protagonista dell'altra opera omerica. Va sottolineato che Odisseo/Ulisse rappresenta più adeguatamente l'idea bruniana di eroicità, cui corrispondono «impeto razionale» e memoria più che cieco furore. La peregrinazione dei nove ciechi, i quali «raminghi et infortunatamente laboriosi hanno varcati tutti mari, passati tutti fiumi, superati tutti monti, discorse tutte pianure, per spacio de diece anni»,¹²¹ prima di approdare a un'isola, mi sembra sia un chiaro riferimento all'*Odissea*: «l'isola britannica» quale Itaca del furioso eroico. Sappiamo come l'interpretazione allegorica di quest'opera – si pensi al citato *Antro della Ninfe* di Porfirio – considerasse Odisseo (il cui travagliato viaggio per i mari e le regioni più remote sarebbe durato dieci anni) simbolo dell'anima che desidera ritornare alla sua vera patria. Dieci anni che stanno per diecimila anni; questa, secondo Platone, la durata del ciclo dell'anima prima di un suo ritorno.

La scena finale degli *Eroici furori* richiede un'attenzione particolare: Achille e Ulisse in qualche modo riuniti sull'«isola britannica, ... al conspetto de le belle... ninfe del padre Tamesi», «tutti insieme ballando in ruota e sonando», come pianeti intorno alla loro stella e «in lode de l'unica Nimfa», un Sole femminile, una *Magna Mater*. Giove e Oceano, placata la contesa, si uniscono al canto degli *illuminati*: «miei tesori e tuoi corrano al pari». Una danza e un concerto che a ben vedere richiamano una festa speciale: quel banchetto di Zeus con tutti gli dèi tra gli Etiopi «verso l'Oceano», di cui si parla nell'*Iliade* (I, 423-424) e che Bruno interpreta come il reciproco nutrirsi di stelle e pianeti, Soli e Terre.¹²² Questo ci fa comprendere più a fondo perché nei *Furori* Poseidone si è trasformato in Oceano.

121. BOEUC VII 473.

122. Cfr. *De immenso*, BOL I, I 213.

ARMANDO MAGGI

L'UOMO ASTRATTO.
FILOSOFIA E RETORICA EMBLEMATICA
NEGLI EROICI FURORI

SUMMARY

The *imprese* of the *Furori* are palimpsests of visual and verbal metaphors based on a vast Renaissance repertoire of emblematic artifacts. Although some of Bruno's hypothetical *imprese* are obvious and straightforward allusions to Alciati, others are clusters of quotations. After a brief reference to Farra's *Settenario*, the important Neoplatonic treatise on emblematic expression, Maggi analyzes a selection of Bruno's *imprese*. The goal of Maggi's essay is twofold. On the one hand, it shows how Bruno's emblematic renditions work as visual manifestations of essential tenets of his philosophy. Of special importance is the analysis of the last *impresa* of the first part of the *Furori*. On the other, Maggi also tries to bring to the fore Bruno's emblematic sources. Along with Alciati, Contile, Giovio, Ruscelli, Anulus, de Bèze, Maggi underscores the importance of Sambucus's *Emblemata*.

★

L'espressione 'uomo astratto' è diretto riferimento al discorso *L'huomo astratto* che il Canonico Regolare Tomaso Garzoni (1549-1589), autore della *Piazza universale*, scrisse nel 1588 per l'Accademia degli Informi di Ravenna. Questo testo poco noto è un originale testimone della progressiva contaminazione tra retorica neoplatonica e cattolicesimo post-tridentino. Partendo dal libro XIII della *Theologia platonica* assai presente anche nella riflessione di Bruno, il testo di Garzoni esamina un processo di appropriazione e 'divoramento' del visibile, che culmina in una radicale revisione del corpo sociale, intendendo per 'corpo' la fisicità del singolo all'interno di una comunità che condivida uno stesso idioma di rinnovamento.¹

Negli *Eroici furori* l'articolazione di un 'nuovo' idioma prende forma attraverso la visione di una serie di ipotetiche *imprese*, il vero fulcro e chiave di lettura dell'intero trattato. Se Bruno è autore che sfida qualsiasi statica costruzione retorica, nei *Furori* la discussione delle *imprese* occupa

1. Al termine di una densa analisi del ratto platonico, l'*Huomo astratto* conclude che solo Cristo è perfetto «viatore» e «comprehensore» di tale processo di illuminazione. L'eucarestia è il mezzo a noi dato per farci «astratti» con Cristo. Si veda: T. Garzoni, *L'huomo astratto*, in *Gli due Garzoni*, Venezia 1604, in particolare, pp. 19-20. Studio questo testo in *The Concept of Natural Ecstasy in Tomaso Garzoni's L'huomo astratto*, «Modern Philology» (in stampa). Sul libro XIII della *Theologia platonica* nel Sig. sigill., si veda E. Scapparone, 'Raptus' e 'contractio' tra Ficino e Bruno, in *Lettere Bruniane I-II del Lessico Intellettuale Europeo*, a cura di E. Canone, Pisa-Roma 2002, pp. 263-285.

il quinto capitolo della prima parte e il primo capitolo della seconda, anch'essa composta di cinque capitoli. Bruno non avrebbe potuto essere più esplicito. Il capitolo quarto della prima parte e il secondo della seconda svolgono un ruolo ancillare ma importante all'interno di questa struttura. Introducendo l'immagine mitica di Atteone, all'inizio del capitolo quarto della prima sezione dei *Furori* Tansillo sottolinea come il perseguire «la verità assoluta» si fondi su una dinamica relazione tra *intellectus* e *voluntas*, all'interno della quale è essenziale capire che «l'operazione dell'intelletto precede l'operazione della voluntade».² Cicada altresì chiarisce che «il regno di Dio... abit[a] in noi per forza del riformato intelletto e voluntade».³ La «riforma» dell'intelletto e della volontà, i due cardini del platonismo ficiniano, è quindi la base della discussione delle immagini emblematiche che avrà inizio al termine di questo capitolo introduttivo. Concordando con Cicada, Tansillo insiste che il mito di Atteone, uno dei temi più ricorrenti dell'emblematica rinascimentale da Alciati in poi, bene illustra questo processo di riforma. In queste primissime pagine del capitolo quarto Bruno dichiara il senso della sua operazione. Mentre il dialogo quinto della prima parte insisterà su una statica rappresentazione di quello che Bruno definisce come le «condizioni» dell'intelletto del furioso, il primo dialogo della seconda parte porrà l'accento su *imprese* che descrivano la riforma interiore risultante dall'azione della volontà, ciò che per Bruno non è dissimile dalle «eccessive mutazioni» che sempre trasfigurano qualsiasi «stato ordinario».⁴ Ancora nel dialogo quarto della prima parte, Bruno allude a due delle più importanti *imprese* discusse nelle sezioni seguenti, il tema del mio prossimo esame. Prima di tutto, l'immagine del cuore alato, un ulteriore riferimento alle due componenti dell'anima, intelletto e volontà, su cui insiste Ficino nel commento al *Fedro*.⁵ Tansillo afferma che «il progresso... significato per il cacciatore che agita gli suoi cani, vien... ad essere figurato per un cuore alato, che è inviato da la gabbia in cui stava ocioso».⁶ La seconda allusione è alla circolarità del processo riformatore del furioso, immagine connessa a quella del cuore alato. Anche in questo caso, l'origine della figura circolare deriva dalla congiunta attività di intelletto e volontà che sono simili a «colui che discorrendo per la circonferenza cerca il centro».⁷

2. *Furori*, BDFI 819.

3. *Furori*, BDFI 821.

4. *Furori*, BDFI 841 e 877.

5. Cfr. M. Ficino, *Commentarium in Phaedrum* in *Marsilio Ficino and the Phaedrum Charioteer*, a cura di M. J. Allen, Berkeley 1981, p. 218.

6. *Furori*, BDFI 822.

7. *Furori*, BDFI 825.

Se i *Furori* è libro di *imprese*, il suo fondamento è l'interagire delle due 'ali' della mente del furioso, *intellectus* e *voluntas*. Simile struttura è presente in un altro essenziale trattato sulle *imprese*, *Il settenario dell'umana riduzione* di Alessandro Farra (1571), a cui mi sono già dedicato altrove.⁸ Qui basterà dire che, come i *Furori*, il *Settenario* inscena l'interazione tra l'intelletto e la volontà, i due nessi portanti di un progressiva 'riforma' e purificazione del soggetto. Diviso in sette parti, il *Settenario* descrive la formazione e visibile apprendimento di una «perfetta impresa» a cui il soggetto meditante giunge al termine di una trasformazione del segno sia verbale sia visivo, che viene descritta nei primi sei capitoli del libro.⁹ Per Farra, il comporre una perfetta *impresa* significa portare alla superficie del visibile «la memoria del paterno segno».¹⁰

Svolge un ruolo essenziale in questo processo di reminiscenza linguistica il sacramento dell'eucarestia, il tema del quarto capitolo, fulcro dell'intero *Settenario*, nel quale il soggetto ha un primo, diretto incontro con il rituale rammemorare «il sangue del Verbo eterno» poiché l'eucarestia è «forma di tutte le forme».¹¹ Se si legge la definizione del Farra alla luce del *De magia naturali* di Bruno, si potrà dire che il rito della Messa è un «cenno» (*nutus*) il quale permette una qualche comunicazione tra le divinità e gli esseri umani. Nel *De Magia*, Bruno mette bene in chiaro che una diretta comprensione tra gli dei e gli uomini è impossibile, poiché né gli dei capiscono i segni linguistici umani né noi potremmo comprendere la lingua divina.¹² Ma ciò che conta sia in Bruno che in Farra è il recupero di una rete di 'cenni' sacri che gli egizi conoscevano e di cui si è persa la memoria. Ma quale 'cenno' si rammemora nell'eucarestia se non l'atto di una suprema lacerazione che fa sorgere una suprema memoria? Anzi, ché del mito di Atteone, Farra parla dei Titani, simbolo della memoria, i quali divorano Dionisio, «la nostra parte razionale».¹³ La perfetta *impresa* sorge alla visione interiore quando Giove, che simboleggia «le forme et immagini delle cose conservate nella memoria», fa ardere i Titani.

8. Torquato Tasso ricorda l'opera di Farra nel *Conte overo de l'imprese*. Farra è attaccato da Ercole Tasso nella *Realtà e perfezione delle imprese*, la più importante *summa* delle varie teorie emblematiche. Ercole Tasso accusa Farra di aver introdotto «sensi mistici... e fizioni di Simbolica Teologia», facendo «violenze» alla teoria tradizionale. Si veda: E. Tasso, *Della realtà e perfezione delle imprese*, Bergamo 1612, pp. 149-150.

9. I titoli delle sette sezioni del *Settenario* sono: «Della felicità»; «Dell'ignoranza»; «Del regno di Dio»; «Della cena del Signore»; «Della morte»; «Del poetico furore»; «Della filosofia simbolica».

10. A. Farra, *Il settenario dell'umana riduzione*, Venezia 1571, c. 33v.

11. Ivi, c. 55r-v.

12. *De magia*, BOM 194-196.

13. A. Farra, *Il settenario*, cit., c. 27or.

Per Farra l'*impresa* è immagine dell'uomo e l'uomo è immagine dell'*impresa*. Come l'uomo ha cinque parti (mente, ragione, spirito vitale, temperamento del corpo, corpo), così l'*impresa* è in cinque parti (concetto, parole del motto, proporzione tra parole e motto, significazione delle figure, figura stessa quale corpo dell'*impresa* nel suo complesso).¹⁴ La connessione tra *impresa* e umanità attraverso la memoria del sacrificio del Verbo incarnato è di essenziale importanza anche nell' *Huomo astratto* di Garzoni. Bruno non nega una simile visione dell'*impresa* quale trasfigurazione che coinvolge il soggetto nel suo complesso, ma mentre in Farra e Garzoni la contemplazione della perfetta *impresa*, che si identifica con la memoria del Cristo, è operazione individuale e privata, in Bruno esprime una connotazione sociale. Il furioso viene lacerato e trasformato in perfetta *impresa* nella misura in cui si faccia verbo condiviso tra un perfetto amante e un perfetto amato, a dire, nella metafora stessa di Atteone l'enfasi bruniana cade sia sullo smembramento (Atteone quale agnello sacrificale, il Verbo in Garzoni e Farra) sia sulla condivisione dei cani. Nel *Commentaria symbolica* Antonio Ricciardi ricorda che i cani di Atteone simboleggiano le cure familiari che divorano il meditante.¹⁵

Che nei *Furori* si annunzi una nuova, riformata retorica è evidente alla lettura dell' «Argomento» stesso. All'interno della materialità della lingua, il rumore e «fracasso d'insegne, d'impresе, d'epistole, de sonetti, d'epigrammi, de libri, de prolissi scartafazzi» a cui si allude nella parte iniziale, vive una naturale qualità dinamica che permette di «convertir qualsivoglia fola... in virtù di metafora».¹⁶ Questa qualità inerente alla natura stessa del dire deve tuttavia essere praticata alla luce dell'interpretazione offerta dal furioso. Ma metafora, si ricorderà, è ciò che si trasforma nell'atto di unire, poiché la metafora avviene come incontro, come irruzione dell'esterno. Di nuovo, Atteone diviene metafora nella misura in cui viene divorato dai cani. Si dovrà dedurre che in Bruno le riformate *impresе*, palinsesti di metafore linguistiche e visive basate su un repertorio ampio e ben conosciuto, non sono soltanto le «similitudini», come scrive nella *Lampas triginta statuarum*, attraverso le quali gli antichi teologi illustravano gli arcani di natura, ma piuttosto «indicia» (indizi) di cui parla ampiamente nel *De umbris*.¹⁷ Secondo Bruno, se «species, forma, simulachrum, exemplar, spectrum» presentano Mercurio e «notae, cha-

14. Ivi, c. 271r-v.

15. A. Ricciardi, *Commentaria symbolica*, I, Venezia 1591, c. 13v.

16. *Furori*, BDFI 756 e 759. In *Corpus iconographicum* (Milano 2001, pp. 235-237) Mino Gabriele ricorda come l'immagine della nave al termine del terzo dialogo della *Cena* è ripresa direttamente dalla trattatistica emblematica.

17. *Lampas trig. stat.*, BOM 940.

racteres, sigilli» presentano quello che si dice di Mercurio, «indicia» indicano e presentano, cioè offrono il segno visibile nella sua apertura verso la trasformazione, lo mostrano in procinto di essere divorato e mutato in una nuova unione metaforica.¹⁸ 'Indizio' è il moto verso il divoramento che è proprio del dire.

È fondamentale capire come un'*impresa* non sia solo la manifestazione di un personale atto intellettuale. L'*impresa* esiste per essere condivisa. La prima immagine del quinto dialogo della prima parte dei *Furori* ci ricorda l'uso delle *imprese* quale segnale di un'appartenenza familiare, segno individuante posto su armi e scudi. Vista in tal modo, l'*impresa* è atto di memoria, come mette in risalto Cesare Trevisani nel suo *L'impresa* del 1569, opera che splendidamente chiarisce la natura interpersonale dell'immagine emblematica, elemento essenziale nella concezione bruniana. Questo testo si presenta come l'esegesi di un'unica *impresa* che, non dissimile dalla prima *impresa* di Bruno che propone uno scudo distinto in quattro colori, descrive anch'essa uno scudo ripartito in quattro sezioni, corrispondenti a quattro forme di amore incarnate da quattro diversi animali (aquila, leone, sirena, drago) con un motto in greco dal tono assai bruniano che afferma «O Eros, causa di tutte le cose e verso cui tutte le cose si dirigono» [FIG. 1]. Il senso del motto si riflette nella trama del libro che, come i *Furori*, è sia trattato d'amore sia analisi emblematica. L'*impresa* è narrato da Luigi Malatesta, il quale riporta il racconto udito dalla viva voce di Cesare. Luigi e Cesare sono accomunati da un'appassionata amicizia e da un appassionato amore per il principe di Piombino, Alessandro D'Aragona. Avendo sentito esaltare le imprese del principe, Cesare si era sentito «fuor di misura invaghir» di Alessandro.¹⁹ Desideroso di conoscerlo, Cesare si era recato a Genova, da dove però il principe era già partito per la Spagna. Cesare quindi compose la sua *impresa* durante una notte di grave malinconia per l'assenza dell'amato principe. Questa *impresa*, spiega Cesare all'amico Luigi, è l'insegna, l'arma della sua identità, al contempo memoria di una mancanza e espressione di un progetto amoroso. L'immagine è in realtà la traccia della circolazione del desiderio e della sua espressione, poiché nasce da Cesare, è ascoltata, vista e narrata da Luigi, ma è diretta al principe Alessandro. L'*impresa* è il simbolo visibile del «vinculum Veneris» che, come Bruno scrive nel *De vinculis*, è il più potente di tutti i vincoli e domina tutte le cose, come Trevisani stesso scrive nel motto della sua *impresa*.²⁰

18. *De umbris*, BUI 73. Nel terzo capitolo del *De imag. comp.* Bruno reitera che 'indizio' è ciò che invita e richiama alla visione (BOL II, III 99).

19. C. Trevisani, *L'impresa*, Genova 1569, p. 22.

20. *De vinculis*, BOM 521-523.



FIG. 1

Un'*impresa*, potremo quindi sintetizzare, è segno biografico, poiché evoca un dato del passato ma anche segnala un desiderio rivolto verso il futuro. Tuttavia, questo 'indizio' esiste nella misura in cui si faccia moto e condivisione. Questo aspetto è portato alla superficie del visibile nella settima *impresa* del quinto dialogo della prima parte dei *Furori*, l' «immagine del sole con un circolo dentro et un altro da fuori con il motto *Circuit*». ²¹ Tansillo riconosce che qui abbiamo a che fare con un'immagine di difficile comprensione, che è essenzialmente dovuta al suo essere

21. *Furori*, BDFI 852.

un'espressione visiva 'impossibile' in quanto mira a manifestare il «moto del sole che fa per quel circolo, il quale gli vien descritto dentro e fuori; a significare che quel moto insieme si fa et è fatto... e che è per tutta la circonferenza del circolo equalmente, e che in esso covegna in uno il moto e la quiete».²²

Nelle sue *Imprese illustri* il Ruscelli riporta l'*impresa*, come quella di Bruno «alquanto oscurett[a]», del signor Carlo Spinello duca di Seminara, la quale, come si spiega nella «sposizione» che segue all'immagine, «[è] tolta nella natural Teorica de' Pianeti da gli Orbi o Cerchi della sfera del Sole, uno de' quali, che chiamano il deferente del Sole, scrivono essere eccentrico da gli altri due e dal mondo, e questa eccentricità viene ora ad abbassarsi verso la Terra et ora ad alzarsi verso il Cielo».²³ Il motto «Non dum in auge» rivela il senso biografico dell'immagine [FIG. 2]. L'*impresa* è la scena visibile dell'essere del soggetto (Il duca di Seminara) che è in qualche modo «deferente» rispetto ad un qual centro, verso cui non è ancora in auge. L'esegeta Ruscelli rivela come l'auge a venire riguardi il rapporto che il duca intrattiene con l'«imperatore Carlo v e [il] Re Filippo suo figliuolo» e in particolare si riferisca agli anni 1556-57, «quando il Re di Francia e il Papa mosser guerra a' confini del Regno di Napoli», e nelle quali il duca dimostrò grande coraggio.²⁴ L'immagine tutta quindi inscena l'essere quale moto biografico e stasi del desiderio, come si evince anche dall'*impresa* del signor Bartolomeo Caccia nel *Ragionamento* del Contile, nel quale si spiega che «perché non è circolo che non si misuri col suo centro... [è] vero che per similitudine il core dell'uomo è centro del suo corpo... imperoché per quanto si estendono le braccia e dalla cima del capo alla estremità delle piante de' piedi è veramente circolare».²⁵ Contile scrive che, se il cuore è il centro delle azioni del soggetto qui rappresentato, il «cielo» è la circonferenza verso la quale le sue azioni si dirigono [FIG. 3]. Di nuovo, abbiamo di fronte una visione al contempo statica e dinamica, all'interno della quale l'umano, il soggetto è sia fulcro sia direzione o «progresso» nelle parole di Contile. Un diretto rapporto tra il «cielo» e il soggetto manca nelle *Icones* di Theodore de Bèze (1580), in cui tuttavia si riscontra la triplice relazione tra Chiesa, sapienza umana e «volto di Cristo», a dire, luna, terra, e sole²⁶ [FIG. 4].

22. Sulla 'impossibilità' di questa *impresa*, si veda S. Otto, *Die Augen und das Herz. Die philosophische Gedanke und seine sprachliche Darstellung in Brunos Heroische Leidenschaften*, in *La filosofia di Giordano Bruno*, Atti del Convegno internazionale: Roma, 23-24 ottobre 1998, a cura di E. Canone, Firenze 2003, pp. 23-25.

23. G. Ruscelli, *Imprese illustri*, Venezia 1572, c. 106r.

24. Ivi, c. 106v.

25. L. Contile, *Ragionamento sopra la proprietà delle imprese*, Pavia 1574, c. 134v.

26. T. de Bèze, *Icones* 1580, Yorkshire 1971, emblema xli. Cfr. D. Mansueto, *Sulle fonti emble-*

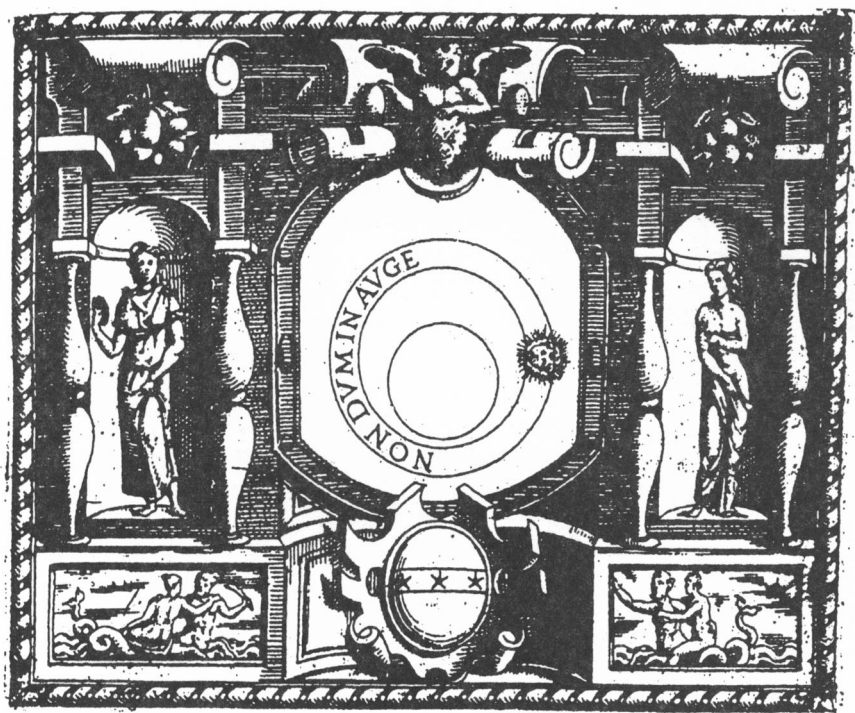


FIG. 2

Commentando l'*impresa* nei *Furori*, Tansillo insiste che il sole dell'immagine non è quello che «circuisce la terra col moto diurno in vintiquattro ore e col moto planetario in dodeci mesi», poiché il sole raffigurato nell'*impresa* «insieme comprende l'inverno, la primavera, l'estade, l'autunno, insieme insieme il giorno e la notte: perché è tutto per tutti et in tutti gli punti e luoghi».²⁷ In *Picta poesis* (1552), l'Anulus aveva già proposto la circonferenza come simbolo dell'identificazione tra le quattro stagioni e le quattro età umane, insistendo nell'esposizione sull'eternità di tale similitudine²⁸ [FIG. 5]. Se il Tansillo nella parte conclusiva dell'analisi connette le quattro parti dell'anno, che corrispondono alle quattro stagioni dell'esistenza umana, ai quattro segni fissi «Tauro, Leone, Scorpio-

matiche degli Eroici furori, in *Opere italiane di Giordano Bruno*, testi critici di G. Aquilecchia, coordinamento generale di N. Ordine, vol. 2, Torino 2002, pp. 835-853. In particolare, pp. 842-843.

27. *Furori*, BDFI 853.

28. B. Anulus, *Picta poesis*, Lugduni 1564, p. 44. Si veda anche l'*impresa* del sig. Gualtieri Corbetta in *Dialogo dell'impresie militari et amorse di monsignor Gioio*, Lione 1559, pp. 104-105. Gioio propone «le sfere de' quattro elementi separati» intorno alla Terra.

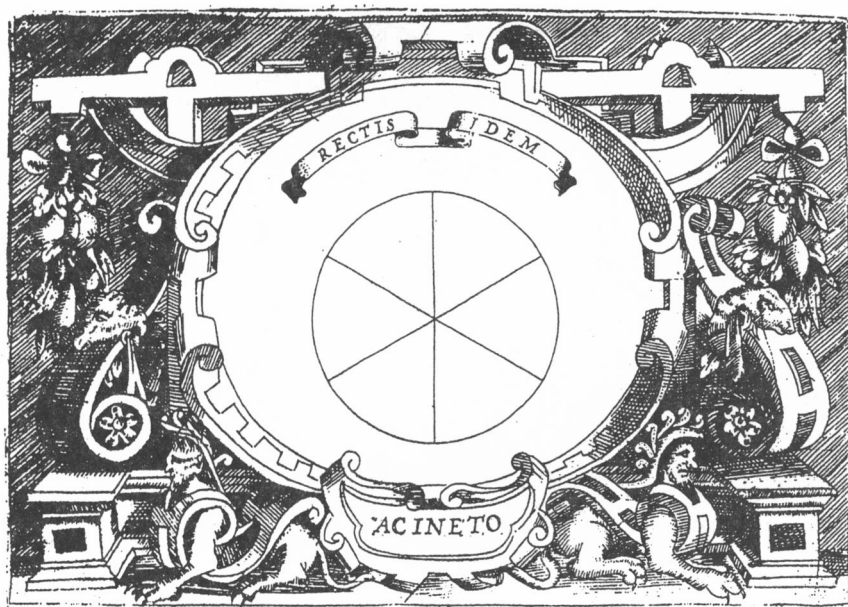


FIG. 3

EMBLEMA XLI.

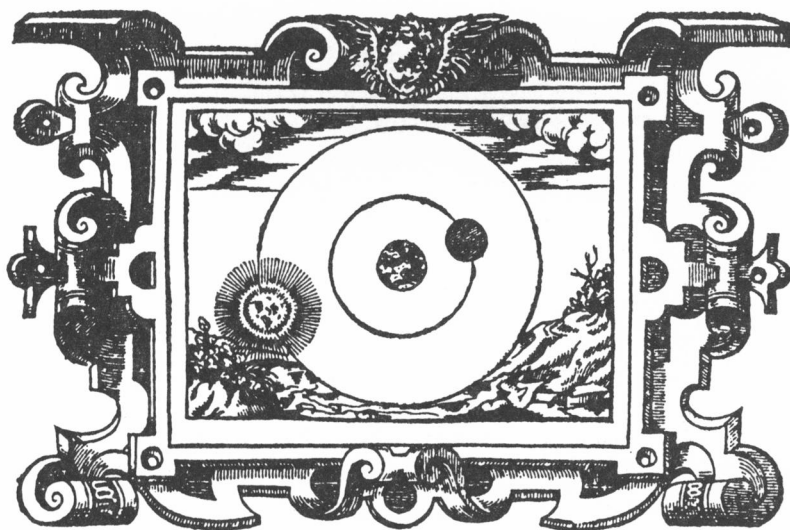


FIG. 4

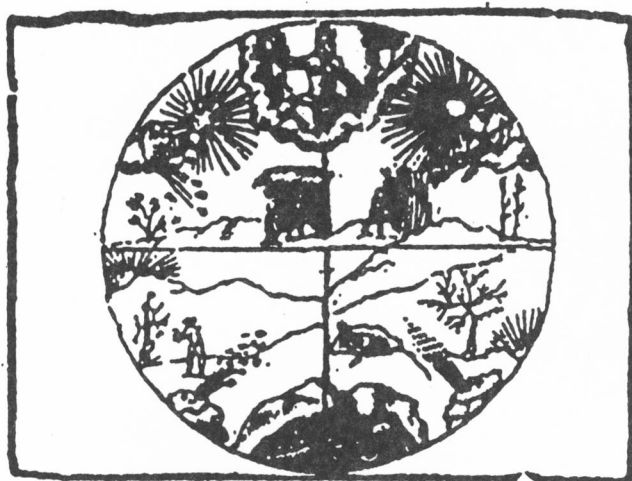


FIG. 5

ne et Aquario», in *Emblemata* il Sambucus costruisce una circonferenza che unisce l'essere umano ai segni dello zodiaco [FIG. 6], come anche Bruno farà nella tavola 15 del *De monade*.²⁹

Torniamo all'immagine delle due circonferenze nei *Furori*. Si è detto che le due circonferenze indicano al contempo stasi e moto, identificazione all'interno dell'opposizione, tema che ancora nel *De monade* Bruno affronterà nel discorso sulla filiazione plotiniana della diade dalla monade, rappresentata come due circonferenze non sovrapposte ma secanti in due punti di uguale raggio, immagine che ricorda anche la parte superiore dell'ideogramma del Mercurio filosofale a cui John Dee aveva dedicato l'intero trattato *Monas hieroglyphica*.³⁰ Bruno definisce questo processo come «actus differitatis», simile alla procreazione di un figlio.³¹ Ma l'assoluta centralità dell'immagine archetipica (typus) dei *Furori* è messa in rilievo nel capitolo «De primo intellectu» del *Lampas*, laddove Bruno discute la nascita dell'intelletto primo dal padre come atto di auto-riflessione: «Antiqui theologi per centrum illud paternam mentem intelligunt,

29. J. Sambucus, *Emblemata*, Antverpiae 1564, p. 118. L'immagine in questione è ripresa dal *De occulta philosophia* di Agrippa.

30. *De monade*, BOL 1, II 349. L'intero *Monas hieroglyphica* (1564) è una lettura dell'ideogramma di Mercurio. Consulto la seguente traduzione: J. Dee, *The Hieroglyphic Monad*, trad. di J. W. Hamilton-Jones, Boston 2000, in particolare: Theorem XIII, pp. 16-17. Su Dee si veda: F. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago 1991, pp. 148-150. Cfr. Plotino, *Enneadi* 3.8.11.

31. *De monade*, BOL 1, II 350.

II8

I. S A M B V C I
Partes hominis.

FIG. 6

quae- dum se ipsam contemplatur- circulum quendam producit, et primum generat intellectum, quem filium appellant». ³² Questo cerchio, Bruno continua, ha un movimento duplice (*duos progressos*), uno di contemplazione all'interno di se stesso e l'altro che si muove al di fuori di sé, verso il mondo creato. Questo cerchio, che nasce dal punto fermo del padre e che vive di un doppio moto, è in realtà un doppio cerchio, poiché, come Bruno spiega più avanti, l'intelletto primo o figlio è «ut sol in centro et medio oculorum». ³³ Il cerchio del Verbo/Logos esiste al centro di un secondo cerchio che è il mezzo attraverso cui il reale diviene visibile alle pupille. Il cerchio del Verbo/Logos possiede, come l'*impresa*

32. *Lampas trig. stat.*, BOM 1026.

33. Ivi, p. 1036.

nei *Furori*, un duplice moto, il primo intorno a sé, l'altro intorno al padre.³⁴

Ma Bruno mette in chiaro che la diade padre-figlio è in realtà una triade (*mens, intellectus primus, anima*).³⁵ Abbiamo visto nel breve esame del testo del Trevisani che l'*impresa* stessa è un evento visivo che coinvolge tre partecipanti (il creatore; il narratore; il destinatario, oggetto e manifestazione del desiderio). Sempre nel *Lampas* Bruno sottolinea che il rapporto tra l'intelletto primo e la mente assoluta è simile al vincolo che unisce la parola al soggetto che la pronunzia. Secondo Bruno, «[p]ater mens est qui dicendo producit filium seu verbum».³⁶ Nel verbo, continua Bruno, «est efficacia mundi... reparandi». Si tratta quindi di una relazione dinamica all'interno di un processo retorico, se per 'retorica' intendiamo il moto dell'essere al contempo ontologico e linguistico.

Il motto «Circuit», Tansillo spiega, «significa la cosa quanto può essere significata; atteso che significa che volta e è voltato: cioè il moto presente e perfetto».³⁷ In questa definizione Tansillo sottolinea il limite dell'espressione emblematica. Bruno è consapevole dell' 'impossibilità' di questa immagine. Che le *imprese* possano affrontare tematiche impossibili è consapevole l'Alciati, che si occupa di questo in un emblema dedicato all'incapacità di figurare le tenebre [FIG. 7] e uno sui peccatori contro natura [FIG. 8].³⁸ Ciò che avviene o è avvenuto dietro la tenda è alluso dalla figura piegata in un atto esplicito. In questi casi (una circonferenza che ruota ed è immota; la notte; la sodomia), la centralità dell'espressione è portata alla visibilità come antitesi e mancamento (la tenda che significa ciò che esiste ma che non è possibile né vedere né mostrare).

Nei *Furori*, l'evocazione di immagini antitetiche inscena l'originalità della visione emblematica bruniana, per la quale *impresa* è moto retorico. L'ultima *impresa* della prima parte dei *Furori* descrive uno spazio diviso in due figure, una serpe nella neve e «un fanciullo ignudo acceso in mezzo

34. Ivi, p. 1038.

35. Per un esame in dettaglio di questo punto centrale, si veda E. Canone, *La Summa terminorum metaphysicorum: fisionomia di un'opera bruniana quasi postuma*, in *Lecture Bruniane* I-II, cit., pp. 49-88.

36. *Lampas trig. stat.*, BOM 1040. Nelle deposizioni al processo, reiterando il dubbio sull'incarnazione di Cristo, Bruno sottolinea che «quella sapienza et quel figlio della mente [è] chiamato da' filosofi intelletto et da theologi Verbo». Il nome del Figlio e quello dello Spirito Santo, Bruno insiste, non riguardano due distinte persone, poiché si deve intendere «l'intelletto del Padre per il Figliuolo et l'amore per lo Spirito Santo». *Le procès*, BOEUC VIII 69 e 73.

37. *Furori*, BDFI 853.

38. Cfr. A. Alciati, *Emblemata cum commentariis*. Padua 1621, New York 1976, pp. 273 e 353.

Impossibile.

EMBLEMA LIX.



FIG. 7

al fuoco» con l'eloquente motto «Idem, itidem, non idem».³⁹ L'impresa quindi parla di qualcosa che è sia lo stesso sia il suo opposto, un vero «enigma», come conferma Tansillo. Nel capitolo «Vincibilium heterogeneitas» nel *De vinculis* Bruno afferma di non voler dire tutto quello che sa sulla familiarità o simpatia che lega il serpente al bambino.⁴⁰ È impossi-

39. *Furori*, BDFI 872.

40. *De vinculis*, BOM 478. Il Picinelli darà un esaustivo sommario della simbologia del serpente, con grande enfasi sul serpente quale mutamento. Si veda: F. Picinelli, *Mundus symbolicus*. Cologne 1694, New York 1976, pp. 486-494.

Aduersus naturam peccantes.

EMBLEMA LXXX:



FIG. 8

le che Bruno non conoscesse il primissimo emblema del trattato di Alciati [FIG. 9], che appunto illustra la nascita di un neonato dalla bocca di un serpente ed è dedicato a Massimiliano duca di Milano.⁴¹ Il serpente è padre del neonato, riferimento sia al mito di Minerva, nata dalla testa di Giove, che alla nascita di Alessandro, la cui madre Olimpia affermò di essere stata visitata da Giove sotto forma di serpente.⁴² Quindi l'immagine ripete il

41. A. Alciati, *Emblematum cum commentariis*. Padua 1621, cit., p. 9.

42. Cfr. *De imag. comp.*, BOL II, III 241.



FIG. 9

concetto di una filiazione originaria, che tuttavia, come sottolinea il motto, è anche contrapposizione secondo il topos più trito della poesia amorosa (la neve e il fuoco). Si ricordi anche che in Alciati la figura del putto in fiamme, che Bruno usa anche nell'*impresa* sesta del dialogo quinto della prima parte, evoca ancora una dualità, in questo caso «l'amore lascivo» opposto e vinto da quello «virtuoso». Se il putto in fiamme (amore sensuale) «apprezza» solo «il furor», si legge nella scelta antologica *Imprese illustri* dell'Alciati (1549), l'altro guarda alla «virtute». ⁴³ «La fiamma», dice il commento, indica «il male», il «furore» a cui il putto è legato [FIG. 10].

Bruno offre un ulteriore ed essenziale aiuto nella spiegazione di questa immagine archetipica nel capitolo «De septima contractionis specie» del

43. A. Alciati, *Diverse imprese*, Lione 1549, p. 76.

76

AMORE.

Chel' Amor virtuoso vince il lasciuo.



*L' alato Amor vince l' alato, & spezza
 L' Arco & li strali, ond' egli impiega il mōdo:
 L' vn sol furor, l' altro viriue apprezza,
 Quel turbato è ad ogn' hor, questo giocondo.
 Arde la fiamma l' opra al male auerza:
 Cosi piange legato il vile e immondo:
 Et calca l' empio & scelerato Amore
 Timor d' infamia, & sol desio d' honore.*

FIG. 10

Sigillus, dove racconta che, ancora in fasce, aveva visto uscire dalla parete un vecchissimo serpente e aveva cominciato a parlare in modo articolato per richiamare l'attenzione del padre, le cui parole il neonato Giordano comprese perfettamente.⁴⁴ Per Bruno, il cui misterioso incontro è anche menzionato negli atti del processo, il serpente è di nuovo simbolo di procreazione e articolazione, se anche si ricorderà che l'immagine alchemica del serpente si identifica con Mercurius, la materia originaria all'inizio del processo alchemico e l'acqua divina della trasformazione.⁴⁵ Il serpente è indice della nascita della diade, dell'articolazione retorica che ne consegue, ma anche della protezione che vige all'interno di tale articolazione. In *Amoris divinis emblemata*, uno dei migliori trattati devozionali barocchi, il Vaenius presenterà la diade dell'amore amicale protetta all'interno della circonferenza temporale del serpente⁴⁶ [FIG. 11].

Il tema di una connessione esclusiva all'interno di un processo dinamico è al centro della quarta *impresa* del primo dialogo della seconda parte dei *Furori*, la più densa e complessa immagine del libro. Cesarino parla di un «fuoco in forma di core con quattro ali, de le quali due hanno gli occhi» con il motto «Nitimur in cassum».⁴⁷ Che la relazione tra cuore e occhi corrisponda a quella tra *intellectus* e *voluntas* è chiaramente espresso nel seguente terzo dialogo dei *Furori*.⁴⁸ E si ricorderà altresì come identico significato abbiano l'immagine delle due ali dell'anima all'interno del pensiero platonico. Ma nell'*impresa* bruniana le ali sono quattro, e soltanto due possiedono occhi. Nei trattati emblematici la sovrapposizione di un occhio ad un oggetto trasforma una semplice metafora verbale, l'essere 'oculato', in metafora visiva. In Alciati, l'emblema dell'occhio al centro del palmo di una mano parla della sobrietà che è alla base di ogni giudizio oculato, come anche suggerisce la presenza della pianta «pulegio», famosa nell'antichità per le sue proprietà temperanti⁴⁹ [FIG. 12]. Simile significato nell'*impresa* del signor Giorgi nel *Ragionamento* del Contile, che paragona l'Accademia degli Affidati ad una «nave con tanti occhi» che «è quella degli Argonauti... da Argo il quale fu di tanta prudenza che lo chiamavano uomo di cento occhi»⁵⁰ [FIG. 13]. L'essere «con tanti occhi» è nel *Lam-*

44. Sig. sigill., BOL II,II 184-185.

45. *Le procès*, BOEUC VIII 343: «lui si ricordava... ch'essendo putto li venne una vipara, che li messe paura, e che sua madre lo difese». È il frate Celestino a riportare questo evento, ma si noti la sostituzione del padre con la madre e la mancanza dello scambio verbale. Cfr. la voce «Serpent» in L. Abraham, *A Dictionary of Alchemical Imagery*, Cambridge, Mass. 2001, p. 181.

46. O. van Vaenius, *Amoris divinis emblemata*, Antverpiae 1660, pp. 16-17.

47. *Furori*, BDFI 887.

48. *Furori*, BDFI 930: «l'affezion del core è detta infinito mare dell'apprension de gli occhi».

49. A. Alciati, *Emblemata cum commentariis*. Padua 1621, cit., p. 91. Cfr. D. Mansueto, *Sulle fonti emblematiche degli Eroici Furori*, cit., pp. 848-849.

50. L. Contile, *Ragionamento*, cit., c. IIov.



FIG. II

pas segno dell'intelletto, il verbo, che Bruno immagina come una sfera «oculis plena tota». ⁵¹

Ma in questa *impresa* di sapore già barocco (si vedano le rese nel *Nucleus emblematum* del Rollenhagen all'inizio del seicento [FIG. 14]) il cuore è anche in fiamme e doppiamente alato. ⁵² Abbiamo visto come Bru-

51. *Lampas trig. stat.*, BOM 1028.

52. G. Rollenhagen, *Nucleus emblematum*, Coloniae 1611, pp. 79 e 72.

Νῆφε, καὶ μίμνησ' ἀπιστεῖν · ἄρ' ἔρα ταῦτα τῶν φρενῶν.

Sobrius esto, & memineris non temerè
credere: hæc sunt membra mentis.

E M B L E M A X V I.



FIG. 12

no costruisca le sue ipotetiche *imprese* come spazi, o 'sostrati', in cui il moto è alluso attraverso due componenti visive antitetiche. Per Bruno l'antitesi è la figura del moto. Negli *Emblemata* del Sambucus, che ho già menzionato, si trova la raffigurazione della «mutatio», «mixtio» e «vicissitudo rerum» come si legge nell'esegesi in versi, che l'autore illustra con un'immagine divisa tra la figura di Venere che sorge dalle acque tenendo in mano un cuore con due fiamme alate e Giove reclinato sotto un albero⁵³ [FIG. 15]. L'alato Cupido, pronto a colpire il re degli dei, è il segno connettore tra le due figure. All'opposizione tra il gelo

53. J. Sambucus, *Emblemata*, cit., p. 20.

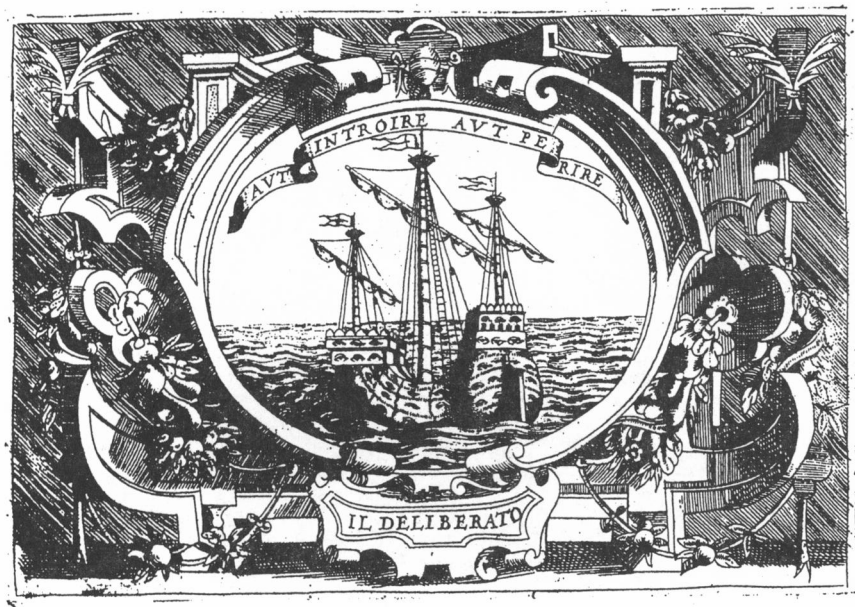


FIG. 13

delle acque e il fuoco del cuore, a cui Bruno allude di nuovo nel terzo dialogo della seconda parte dei *Furori*, si aggiunge qui l'opposizione tra la veglia della dea dell'amore e il sonno di Giove che Cupido sta per turbare. Emblemi duplici e antitetici, di sapore molto bruniano, non sono rari nel Sambucus. Si veda ad esempio l'emblema «Nimium sapere» che raffigura sia l'aquila che s'innalza verso il sole sia Icaro che precipita in basso [FIG. 16], mentre una resa più vicina ai canoni emblematici presenterebbe una delle due figure, come ad esempio nell'emblema dell'Alciati sulla punizione di Icaro⁵⁴ [FIG. 17]. Antitesi nel Sambucus può anche avere una connotazione temporale, quale confluenza di due momenti narrativi, come nel caso dell'emblema di Atteone che è normalmente descritto o nella fase iniziale, quando cioè Atteone è visto osservare Diana nuda, o nell'atto del divoramento, come in Alciati⁵⁵ [fig. 18]. Nel Sambucus è Diana a osservare lo smembramento del cervo Atteone⁵⁶ [FIG. 19].

54. Ivi, p. 32; A. Alciati, *Diverse imprese*, cit., p. 70.

55. A. Alciati, *Emblemata cum commentariis*. Padua 1621, cit., p. 251.

56. J. Sambucus, *Emblemata*, cit., p. 128. Il Valeriano fa menzione sia di Atteone divorato dagli adulatori sia dell'identificazione tra Atteone e la luna, trafitta dalle saette del sole. Si veda: Valeriano, *Hieroglyphica*, Lione 1594, pp. 61 e 65.

79



FIG. 14

Nell'impresa bruniana le doppie ali indicano la natura dialogica del processo del furioso. Nel commento all'immagine ipotetica, Maricondo insiste che, nel suo processo di trasformazione, il furioso «s'allontana dalla moltitudine dei soggetti... [e] conversa con quelli gli quali o lui possa far migliori, o da gli quali lui possa essere fatto migliore: per splendore che possa donar a quelli o da quelli possa ricever lui»⁵⁷. Le ali 'oculate' del furioso guidano e si accoppiano a quelle 'cieche', per così dire, di colui il quale sia vincolato al progetto stesso del furioso. Nel *De vinculis* Bruno sottolinea come il «vinculum... est... in quadam rapiensis et rapti dispositione».⁵⁸ Se il vincolo d'amore è alla base di ogni vincolo, incluso quello che connette oratore e uditore, colui che vincola non può vincolare se non sia egli stesso vincolato.⁵⁹ Ma nel capitolo «Vincibilis motus»

57. *Furori*, BDFI 888-889.

58. *De vinculis*, BOM 537.

59. *De vinculis*, BOM 486-488.



FIG. 15

Bruno altresì sottolinea che il vincolo non è evento stabile, ma soggetto alla dinamica che regge la relazione tra il padre (centro della cerchio) e il verbo (il suo perimetro).

Il moto che lega il vincolante e il vincolato, l'amante e l'amato, sorge quale catartico evento nella sezione conclusiva dell'opera⁶⁰. I nove ciechi illuminati dalla ninfa inglese compongono una danza «in ordine di ruota»⁶¹ la cui origine risiede nella «vaghezza del... viso» della giovane Giulia, il cui rifiuto è il vincolo stesso che instaura la peregrinazione dei nove «amorosi giovani»⁶². Se la circonferenza è l'impresa del distacco che si produce nell'atto dell'articolazione del verbo «che rinnova il mondo»,

60. Sul concetto di apocalisse nei *Furori* quale rinnovamento privato che diviene azione verso l'esterno, si veda M. Ciliberto, *Bruno e l'Apocalisse. Per una storia interna degli Eroici Furori*, «Rinascimento», XL (2000), pp. 45-74: 69.

61. *Furori*, BDFI 956.

62. *Furori*, BDFI 951.



FIG. 16

come dice Bruno, il rinnovamento del verbo avviene grazie ad un rifiuto che vincola amante e amato, i nove giovani e Giulia. La «perfetta impresa», come scrive Farra, è quindi il visibile ossimoro di un verbo che nasce da un rifiuto e separazione e quale rifiuto viene a vincolare e trasmutare amante e amato. Il verbo «che rinnova il mondo» non è in Bruno modello e memoria di un'umanità sollevata dal rifiuto del peccato, come in Farra e soprattutto nell'*Huomo astratto* di Garzoni, ma retorica in atto, riforma che avviene quale intrinseca ontologia dell'essere. Letto in tal modo, il testo bruniano inscena l'avvenire 'apocalittico' dell'articolazione dell'idioma del furioso, il quale lasciando una terra di separazione e rifiuto giunge alle sponde di un'arcadica Inghilterra, nella quale si danno le condizioni perché egli possa infine parlare e condividere il 'verbo' eroico che rinnova il mondo.



FIG. 17

In receptatores ficariorum.

EMBLEMA LII.



FIG. 18

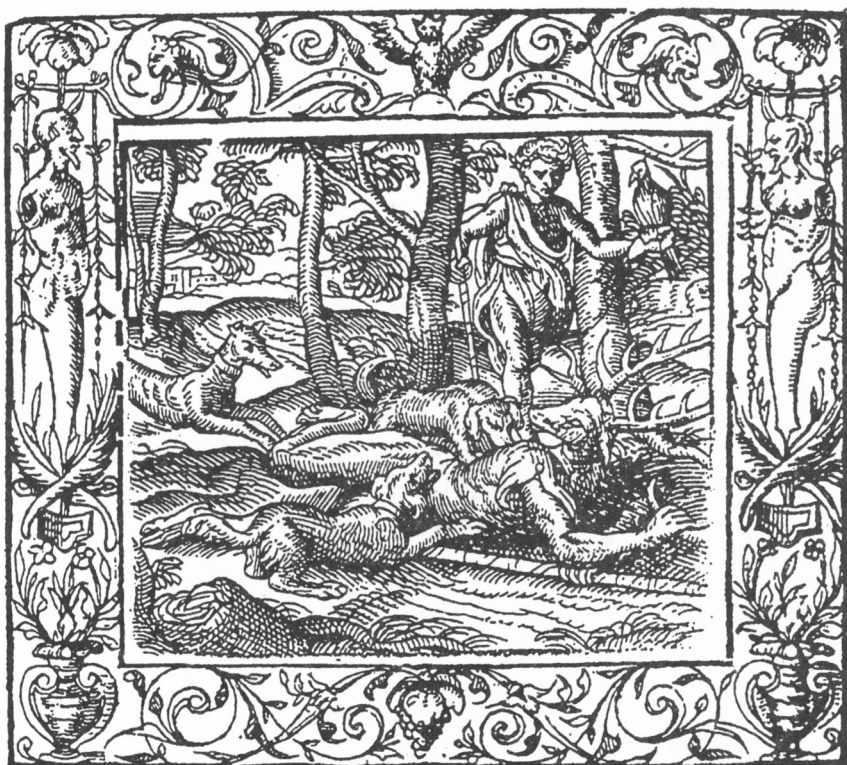


FIG. 19

INGRID D. ROWLAND

GIORDANO BRUNO E LUIGI TANSILLO

SUMMARY

In Giordano Bruno's *Eroici furori*, the southern Italian poet Luigi Tansillo speaks for Bruno in the first five of the work's ten dialogues, expounding the Nolan philosophy for Bruno's readers in prose and verse. At the same time, however, Bruno also speaks for Tansillo, interspersing this author's sonnets among his own, and sometimes composing in a style whose closeness to Tansillo's style derives at least in part from the liberal borrowing or paraphrasing of Tansillo's own lines. The poet's commanding presence in this large, complex work raises not only the question of *how* Tansillo figures in the *Eroici furori*, but *why*. Some of Tansillo's influence stems from his skill as a poet. In a larger sense, however, Tansillo, like Plato's Socrates, serves as the teacher who begins to nurture a philosophical spirit. The *Eroici furori*, despite profound differences of structure and content, are to Bruno's Nolan philosophy what the *Symposium* was to the philosophy of Plato, an initiation into philosophy through the imagery of love, in which Luigi Tansillo, like Socrates, provides a father figure who eventually steps aside to admit a higher wisdom.

★

Nei primi cinque dei dieci dialoghi degli *Eroici furori*, il poeta meridionale Luigi Tansillo è il portavoce di Bruno, ed espone ai suoi lettori la filosofia nolana in prosa e in versi. Al tempo stesso, tuttavia, anche Bruno parla per Tansillo, inframezzando sonetti di questo autore fra i propri, e talvolta versificando in uno stile la cui vicinanza a quello di Tansillo deriva almeno in parte da un libero ispirarsi o parafrasare i suoi versi. La dominante presenza del poeta in questa ampia, complessa opera solleva non solo la questione di *come* Tansillo figura nei *Furori*, ma anche del *perché*. Per metà dell'opera è lui a realizzare la decisione di Bruno di comunicare la filosofia tramite la poesia, e in modo più specifico tramite poesie d'amore in volgare in forma di sonetto, organizzate in una sequenza biografica.

Al pari degli altri personaggi dei *Furori*, Tansillo fa parte dei ricordi d'infanzia di Bruno riguardanti Nola; come il suo interlocutore, Cicada, e i personaggi dei primi quattro dialoghi della seconda parte dei *Furori*, Maricondo, Cesarino e con ogni probabilità Laodomio e Liberio, il poeta era un contemporaneo e un compagno d'armi del padre di Giordano, Gioan o Giovanni Bruno. Soltanto il dialogo conclusivo dei *Furori*, fra le due giovani donne Laodomia e Giulia, delinea interlocutori che appartengono a 'nolani' contemporanei di Bruno.

Fra gli altri effetti, Tansillo con tutta evidenza esercitò una forte influenza su Bruno in modo specifico come poeta; nei *Furori* sono presenti quattro sonetti presentati esplicitamente come di Tansillo, ma essi sono

soltanto il caso più evidente di numerosi prestiti e parafrasi dall'esteso *canzoniere* del poeta. Alcune delle poesie di Bruno si avvicinano all'elegante sobrietà di Tansillo, anche se l'esuberanza verbale tipica del Nolano tende più spesso a emulare le rime sfrenate e le acrobazie verbali dello *strambottista* del xvi secolo Serafino Aquilano. Quattro sono i sonetti del Tansillo riportati per intero nel testo bruniano. Molto più frequenti sono i richiami di frasi o concetti tansilliani, come il sonetto riportato con il numero xiv nell'edizione di Erasmo Pércopo:¹

Dolente serpe, in cui mostra natura
 Di quant' ha forza il suo mirando istinto:
 Perché ti veggio languido e sì cinto?
 Non puoi fuggir tua morte o tua sventura?
 Così opra Amor in me con ogni cura,
 Bench' io non cerco uscir di laberinto:
 Ché doler non si de' trovarsi avvinto
 Chi la cagion di sua more procura.
 Te sol d'un'erba un cerchio tien sí stretto;
 Me sol d' un foco, ov' io sempre m'affino;
 Benché sia disegual tra noi l'effetto.
 Ma se al morir ciascun tanti è vicino,
 L'un more a forza, l'altro per diletto;
 Io per elezion, tu per destino.

Ed eccone la versione di Bruno, l'ultima poesia della prima parte dei *Furori*.

Angue cerchi fuggir, sei impotente;
 ritenti a la tua buca, ell'è disciolta;
 proprie forze richiami, elle son spente;
 attendi al sol, l'asconde nebbia folta;
 mercè chiedi al villan, odia 'l tuo dente;
 fortuna invochi, non t'ode la stolta.
 Fuga, luogo, vigor, astro, uom o sorte
 non è per darti scampo da la morte.
 Tu addensi, io liquefaccio;
 io miro al rigor tuo, tu a l'ardor mio;
 tu brami questo mal, io quel desio;
 n'io posso te, né tu me tòr d'impaccio.
 Or chiariti a bastanza
 del fato rio, lasciamo ogni speranza.²

La venerazione da parte di Bruno per questo importante, e oggi ampiamente sottovalutato, autore meridionale proviene chiaramente da qual-

1. L. Tansillo, *Il Canzoniere edito ed inedito*, a cura di E. Pércopo, Liguori, Napoli 1996 [ristampa dell'ed. Napoli 1926 a cura di T. Toscano], vol. I, p. 26.

2. *Furori*, BOEUC VII 285.

cosa di più dei legami familiari e del nazionalismo – per quanto il *campanilismo* rappresenti senza dubbio un elemento costitutivo al pari della conoscenza personale dell'autore –, e qualcosa di più dell'apprezzamento letterario. Bruno ammira anche la poesia di Petrarca e attinge ad essa con libertà, per quanto riservi parole aspre per la decisione del poeta di consacrare le *Rime sparse* al suo ossessivo amore per la troppo mortale Laura.

D'una cosa voglio che sia certo il mondo: che quello per il che io mi essagito in questo proemiale argomento, dove singularmente parlo a voi eccellente Signore, e ne gli Dialogi formati sopra gli seguenti articoli, sonetti e stanze, è ch'io voglio ch'ogn'un sappia ch'io mi stimarei molto vituperoso e bestialaccio, se con molto pensiero, studio e fatica mi fusse mai delectato o delectasse de imitar (come dicono) un Orfeo circa il culto d'una donna in vita; e dopo morte, se possibil fia, ricorvarla da l'inferno: se a pena la stimarei degna, senza arrossir il volto, d'amarla sul naturale di quell'istante del fiore della sua beltade, e facultà di far figlioli alla natura e dio; tanto manca che vorrei parer simile a certi poeti e versificanti in far trionfo d'una perpetua perseveranza di tale amore, come d'una cossi pertinace pazzia, la qual sicuramente può competere con tutte l'altre specie che possano far residenza in un cervello umano: tanto, dico, son lontano da quella vanissima, vilissima e vituperosissima gloria, che non posso credere ch'un uomo che si trova un granello di senso e spirito, possa spendere più amore in cosa simile che io abbia speso al passato e possa spendere al presente. E per mia fede, se io voglio adattarmi a defendere per nobile l'ingegno di quel toscio poeta che si mostrò tanto spasimare alle rive di Sorga per una di Valclusa, e non voglio dire che sia stato un pazzo da catene, donarommi a credere, e forzarommi di persuader ad altri, che lui per non aver ingegno atto a cose migliori, volse studiosamente nodrir quella melancolia, per celebrar non meno il proprio ingegno su quella matassa, con esplicar gli affetti d'un ostinato amor volgare, animale e bestiale, ch'abbiano fatto gli altri ch'han parlato delle lodi della mosca, del scarafone, de l'asino, de Sileno, de Priapo, scimie de quali son coloro ch'han poetato a' nostri tempi delle lodi de gli orinali, de la piva, della fava, del letto, delle bugie, del disonore, del forno, del martello, della caristia, de la peste; le quali non meno forse sen denno gir altere e superbe per la celebre bocca de canzonieri suoi, che debbano e possano le prefate et altre dame per gli suoi.³

È facile vedere come un poeta quale Serafino Aquilano potrebbe salvarsi da questa aspra condanna; la concezione che Serafino ha dell'amore è di solito ironica, una cornice convenzionale a cui appendere le proprie acrobazie verbali, come nel seguente dialogo, un modello che Bruno conduce ai suoi limiti estremi nei *Furori*:

Amante: Morte –

Morte: Che vuoi?

A: Ti bramo.

M: Eccomi appresso.

A: Prendimi.

3. Ivi, pp. 17, 19.

M: A che?
 A: Che manchi il mio dolore.
 M: Non posso.
 A: Ohimé non puoi?
 M: Non per adesso.
 A: Perché?
 M: Però che in te non regna il cuore.
 A: Che fatto?
 M: Or non sai, stolto, ove l'hai messo?
 A: Ha, ha! Anzi sí so; n'è causa amore.
 Ma che farò?
 M: Fate l' restituire;
 Che chi vita non ha non può morire.⁴

O questo strambotto, che Bruno riecheggia così da vicino nel suo suggestivo *Mio passar solitario*.⁵

Io me ne stava solitario in parte
 Et fiamma alchuna non sentia d'amore
 Ma quella dea e suo ingegno ed arte
 Macceso el mio pecto el freddo core
 Et mo che spirito mio da me se parte
 Saltra et ride del mio gran dolore
 Pero Cupido el suo succurso invoco
 Che quella ingrata anchor senta del foco.

4. Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 5159, c. 107r.

Morte: che voi: te bramo: echomi apresso
 Prendime: a che; che manchi il mio dolore
 Non posso: hoimè non poi: non per adesso
 Perché: però che in te non Regna il core
 Che facto: hor no sai stulto ove l'ai messo
 Ha: ha: anzi si so: ne'è causa amore
 Ma che farò: fatel restituire
 Che chi vita non ha non pò morire.

5. Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 5170, c. 19v. Cfr. *Furori*, BOEUC VII 161:

Mio pàssar solitario, a quella parte
 Ch' adombra d'ingombra tutt' il mio pensiero,
 Tosto t'annida: ivi ogni tuo mestiero
 Rafferma, viv l'industria spendi, e l'arte.
 Rinasci là, là su vogli allevarte
 Gli tuoi vaghi pulcini omai ch' il fero
 Destin h' espedit' il cors' intiero
 Contra l' impres', onde solea ritrarte.
 Và, più nobil pensiero
 Bramo ti godi, e avrai per guida un dio
 Che da chi nulla vede, è cieco detto.
 Và, ti sia sempre pio
 Ogni nume di quest' ampio architetto,
 E non tornar a me se non sei mio.

Alcuni degli altri modelli letterari di Bruno si riscattano per il fatto di scrivere poesia dichiaratamente allegorica: come Egidio da Viterbo, il frate agostiniano e famoso neoplatonico la cui *Caccia bellissima dell'Amore* presenta una stretta affinità con i sonetti di Atteone in 1.4, o un altro neoplatonico, Marc'Antonio Epicuro, autore del dramma poetico *Cecaria*, i cui tre amanti ciechi preludono ai nove ciechi che concludono gli *Eroici furori* con una salvifica immersione nelle acque del Tamigi.

Tansillo è un poeta di genere diverso da quelli ricordati; elegante, sorvegliato, maestro di attenti più che abbaglianti effetti verbali: un Tibullo rispetto all'Ovidio di Serafino. Nel *Canzoniere* di Tansillo non c'è nulla che stia ad indicare che i suoi sonetti d'amore siano diversi da quelli di Petrarca: a un lettore meno concentrato di Bruno, le sue poesie d'amore sembrano composizioni d'occasione che descrivono i diversi stati d'animo e le vicissitudini di un amante appassionato, ma del tutto legati alla realtà attuale, proprio come la sua poesia encomiastica elogia amici o protettori in specifiche occasioni.

Ma Bruno legge Tansillo in modo allegorico, sia in base alle indicazioni dell'autore stesso, sia per sua personale scelta. Come il Nolano, nella prefazione, ammonisce Sir Philip Sidney, e con lui gli altri lettori, la poesia d'amore dei *Furori* si presenta più come convenzionale poesia d'amore che come una nuova versione del *Cantico dei Cantici*:

Ma in questo poema non si scorge volto che cossi al vivo ti spinga a cercar latente et occolto sentimento: atteso che per l'ordinario modo di parlare e de similitudini più accomodate a gli sensi communi, che ordinariamente fanno gli accorti amanti, e soglion mettere in versi e rime gli usati poeti, son simili a i sentimenti de coloro che parlarono a Citereida, a Licori, a Dori, a Cinzia, a Lesbia, a Corinna, a Laura et altre simili: onde facilmente ogn'uno potrebbe esser persuaso che la fondamentale e prima intenzion mia sia stata addirizzata da ordinario amore che m'abbia dettati concetti tali; il quale appresso per forza de sdegno s'abbia improntate l'ali e divenuto eroico; come è possibile di convertir qualsivoglia fola, romanzo, sogno e profetico enigma, e transferirle in virtù di metafora e pretesto d'allegoria a significar tutto quello che piace a chi più comodamente è atto a stiracchiar gli sentimenti: e far cossi tutto di tutto, come tutto essere in tutto disse il profondo Anaxagora. Ma pensi chi vuol quel che gli pare e piace, ch'alfine o voglia o non, per giustizia la deve ognuno intendere e definire come l'intendo e definisco io, non io come l'intende e definisce lui: perché come gli furori di quel sapiente Ebreo hanno gli proprii modi ordini e titolo che nessuno ha possuto intendere e potrebbe meglio dechiarar che lui se fusse presente; cossi questi Cantici hanno il proprio titolo ordine e modo che nessun può meglio dechiarar et intendere che io medesimo quando non sono absente.⁶

Ma Tansillo compare soltanto nella prima parte dei *Furori*. Si tratta di una figura dominante, ma non definitiva, protagonista della prima metà del-

6. *Furori*, BOEUC VII 15, 17.

l'opera di Bruno, ma non della seconda. Che cosa separa la prima metà dei *Furori* dalla seconda, Tansillo e Cicada da Cesarino, Maricondo, Libero, Laodomio e le due giovani donne di Nola? Miguel Angel Granada identifica il momento di rottura in quello in cui l'*eroico furioso* abbandona la credenza nell'immortalità dell'anima individuale.⁷ Bruno stesso invece sottolinea con tutta evidenza la rottura quando d'un tratto immerge il suo *eroico furioso* nel mondo che lo circonda più che farlo concentrare nel suo sviluppo interiore. In linea generale, si può dire che Tansillo, come il Socrate di Platone, ha la funzione di fornire il primo nutrimento a uno spirito filosofico per poi lasciarlo andare per la sua strada. In effetti gli *Eroici furori*, nonostante le profonde differenze di struttura e di contenuti, sono per la filosofia del Nolano quello che il *Simposio* è per la filosofia di Platone: un'iniziazione alla filosofia tramite l'immaginario amoroso, in cui Tansillo, come Socrate, rappresenta una figura paterna che alla fine si ritrae per consentire al filosofo di accedere a un sapere più alto, rivelato, in entrambi i casi, da donne.

L'uso da parte di Bruno di queste figure femminili ci dice molto su come egli legge la Diotima di Platone, senz'altro una delle figure più fraintese della letteratura occidentale. Bruno scrive:

perché vi sono introdotte due donne, alle quali (secondo la consuetudine del mio paese) non sta bene di commentare, argomentare, desciferare, saper molto, et esser dottoresse per usurparsi ufficio d'insegnare e donar istituzione, regola e dottrina a gli uomini; ma ben de divinar e profetar qualche volta che si trovano il spirito in corpo: però gli ha bastato de farsi solamente recitatrici della figura lasciando a qualche maschio ingegno il pensiero e negozio di chiarir la cosa significata.⁸

D'altra parte nel *Simposio* Platone, in contrasto con la tendenza del suo ambiente e del suo tempo, fa dire a Diotima alcune verità sulla filosofia, comprese talune questioni che Diotima dubita che Socrate sia davvero in grado di comprendere. Ma se i *Furori* non si configurano o non assomigliano al *Simposio*, la grande opera di Bruno non assomiglia neppure al suo più esplicito modello, il *Cantico dei Cantici*. Come Bruno scrive nella dedicatoria:

Voglio finalmente dire che questi furori eroici ottegnono soggetto et oggetto eroico: e però non ponno più cadere in stima d'amori volgari e naturaleschi, che veder si possano delfini su gli alberi de le selve, e porci cinghiali sotto gli marini scogli. Però per liberare tutti da tal suspizione, avevo pensato prima di donar a questo libro un titolo simile a quello di Salomone, il quale sotto la scorza d'amori et affetti ordinarii, contiene similmente divini et eroici furori, come interpretano gli mistici e cabalisti

7. Ivi, p. 562.

8. Ivi, p. 41.

dottori: volevo (per dirla) chiamarlo *Cantica*. Ma per più caggioni mi sono astenuto al fine: de le quali ne voglio referir due sole. L'una per il timor ch'ho conceputo dal rigoroso supercilio de certi farisei, che cossì mi stimarebbono profano per usurpar in mio naturale e fisico discorso titoli sacri e sovranaturali; come essi sceleratissimi e ministri d'ogni ribaldaria si usurpano più altamente che dir si possa gli titoli de sacri, de santi, de divini oratori, de figli de Dio, de sacerdoti, de regi: stante che stiamo aspettando quel giudicio divino che farà manifesta la lor maligna ignoranza et altrui dottrina, la nostra semplice libertà e l'altrui maliciose regole, censure et istituzioni. L'altra per la grande dissimilitudine che si vede fra il volto di questa opra e quella, quantumque medesimo misterio e sustanza d'anima sia compreso sotto l'ombra dell'una e l'altra: stante che là nessuno dubita che il primo istituto del sapiente fusse più tosto di figurar cose divine che di presentar altro; perché ivi le figure sono aperta e manifestamente figure, et il senso metaforico è conosciuto di sorte che non può esser negato per metaforico:⁹ dove odi quelli occhi di colombe, quel collo di torre, quella lingua di latte, quella fragranza d'incenso, que' denti che paiono greggi de pecore che descendono dal lavatoio, que' capelli che sembrano le capre che vegnono giù da la montagna di Galaad.¹⁰

In altri termini, la poesia in volgare dei *Furori* introduce, in rapporto allo spazio e al tempo di Bruno, le medesime verità che Salomone comunica nel suo *Cantico*. Tale connessione diventa esplicita all'esordio della seconda parte, dove la sapienza ebraica di Salomone è collegata con gli antichi Egiziani. Cesarino legge un sonetto che descrive una creatura con tre teste che sembra evocare un'antica divinità egizia, e ricorda l'*Allegoria della prudenza* di Tiziano, conservata oggi a Londra:

Un alan, un leon, un can appare
a l'auror, al dì chiar, al vespr'oscuro
quel che spesi, ritegno, e mi procuro,
per quanto mi si die', si dà, può dare.
Per quel che feci, faccio et ho da fare
al passat', al presente et al futuro,
mi pento, mi tormento, m'assicuro,
nel perso, nl soffrir, nell'aspettare.
Con l'agro, con l'amaro, con il dolce
l'esperienza, i frutti, la speranza

9. *Cantico dei Cantici*, 4, 1-6, 11: «Ecco, sei bella, mia amica, / ecco sei bella; / i tuoi occhi sono colombe / attraverso il tuo velo; / i tuoi capelli sono come un gregge di capre / che discendono dalla montagna di Gàlaad. / I tuoi denti sono come un gregge di pecore / che salgono dal bagno: / tutti hanno gemelli / e nessuno ne è privo. / Le tue labbra sono come un filo di scarlatto / e il tuo parlare è incantevole. / Come uno spicchio di melograno / le tue guance attraverso il tuo velo. / Il tuo collo è come la torre di Davide / costruita per trofei: / mille scudi vi sono appesi, / tutte armature di guerrieri. / I tuoi seni sono come due caprioli, / gemelli di gazzella, / che pascolano fra gigli. / Prima che soffi la brezza del giorno e le ombre fuggano, salirò sul monte della mirra e sul colle dell'incenso. / ...Vergine miele stillano le tue labbra, sposa, / miele e latte sotto la tua lingua / e la fragranza delle tue vesti / è come la fragranza del Libano».

10. *Furori*, BOEUC VII 13, 15.

mi minacciò, m'affliggono, mi molce.

L'età che vissi, che vivo, ch'avanza
mi fa tremante, mi scuote, mi folce,
in assenza, presenza, e lontananza.

Assai, troppo, a bastanza
quel di già, quel di ora, quel d'appresso
m'hann' in timor, martir, e speme messo.¹¹

Cesarino quindi spiega:

Questa a punto è la testa d'un furioso amante; quantumque sia de quasi tutti gli mortali in qualumque maniera e modo siano malamente affetti; perché non doviammo né possiamo dire che questo quadre a tutti stati in generale, ma a quelli che furono e sono travagliosi: atteso che ad un ch'ha cercato un regno et ora il possiede, conviene il timor di perderlo; ad un ch'ha lavorato per acquistar gli frutti de l'amore, come è la particular grazia de la cosa amata, conviene il morso della gelosia e suspizione. E quanto a gli stati del mondo, quando ne ritroviamo nelle tenebre e male, possiamo sicuramente profetizar la luce e prosperitate; quando siamo nella felicità e disciplina, senza dubio possiamo aspettar il successo de l'ignoranze e travagli: come avvenne a Mercurio Trimigisto che per veder l'Egitto in tanto splendor de scienze e divinazioni, per le quali egli stimava gli uomini consorti de gli demoni e dèi, e per conseguenza religiosissimi, fece quel profetico lamento ad Asclepio, dicendo che doveano succedere le tenebre de nove religioni e culti, e de cose presenti non dover rimaner altro che favole e materia di condannazione. Cossi gli Ebrei quando erano schiavi nell'Egitto e banditi nelli deserti, erano confortati da lor profeti con l'aspettazione de libertà et acquisto di patria. Quando furono in stato di domino e tranquillità, erano minacciati de dispersione e cattività. Oggi che non è male né vituperio a cui non siano soggetti, non è bene né onore che non si promettano. Similmente accade a tutte l'altre generazioni e stati: li quali se durano e non sono annihiliati a fatto, per forza della vicissitudine delle cose, è necessario da 'l male vegnano al bene, dal bene al male, dalla bassezza a l'altezza, da l'altezza alla bassezza, da le oscurità al splendore, dal splendor alle oscurità. Perché questo comporta l'ordine naturale: oltre il qual ordine, se si ritrova altro che lo guaste o corregga, io lo credo, e non ho da disputarne, perché non ragiono con altro spirito che naturale.

MARICONDO. Sappiamo che non fate il teologo ma filosofo e che trattate filosofia non teologia.¹²

Qui Bruno riecheggia un passaggio della terza parte dello *Spaccio de la bestia trionfante*, nel quale cita il lamento sull'Egitto di Ermete Trismegisto, e presenta un'appassionata difesa, in bocca a Saulino, degli Ebrei. In effetti, la sua cantica in volgare napoletano, al pari dei versi ebraici di Salomone e del teatrale dialogo di Platone, traccia il percorso dell'anima umana verso la conoscenza del divino tramite un linguaggio che non rivela se stesso in modo immediato tranne che per chi ne è degno e gli

11. Ivi, p. 291.

12. Ivi, pp. 291, 293.

iniziati; tutte e tre le opere, a loro modo, sono l'equivalente dei geroglifici egiziani. Come avviene spesso in Bruno, quanto della filosofia nolana è più nuovo è antico come quell'universo che la filosofia rivela; più antico della narrazione della creazione da parte della Bibbia, antico come le cronache egiziane e le testimonianze geologiche della natura.

Nella sua poesia allegorica, Tansillo è una sorta di Copernico rispetto alle allegorie più radicali di Bruno riguardanti un universo più multiforme. Ma questo universo è esistito da sempre, e i sapienti da sempre l'hanno visto, benché non con la stessa acuta penetrazione di Bruno. In tale contesto merita di essere ricordato il fatto che l'universo infinito di Bruno non deriva in modo esclusivo da Niccolò Cusano. L'immagine di un migliaio di mondi è presente anche nella Kabbalah, un'immagine tanto essenziale per la Nolana filosofia quanto quella della 'morte di bacio'.

Al pari dei geroglifici, del *Cantico dei Cantici*, del *Simposio* di Platone, gli *Eroici furori* sono scritti in un linguaggio contemporaneo, in modo che il Nolano possa comunicare la propria filosofia. Filosofia che richiede di essere manifestata e al tempo stesso occultata agli ignoranti, in modo da potere alla fine redimere il mondo. Petrarca applicava la poesia a un fine corrotto, proprio come nella religione i farisei avevano corrotto i rapporti fra l'uomo e la divinità. La poesia dei *Furori* riscatta la poesia ricollegandola al ruolo che riveste nel *Cantico dei Cantici*, proprio come lo *Spaccio* riscatta i cieli. Il Nolano e l'umanità tutta sono sulla soglia di qualcosa di nuovo.

Per Bruno stesso, tale illuminazione ha luogo in conseguenza di un dislocamento fisico e di un consumo di tempo e studio. Il viaggio iniziato a Nola in casa di Gioan Bruno si conclude sulle rive del Tamigi, come avviene per i ciechi:

Il settimo con l'arpa d'Ibernia:

Come a vicenda, il dì e la notte dassi,
mentr'il gran manto de faci notturne
scolora il carro de fiamme diurne:
talmente chi governa
con legge sempiterna
supprime gli eminenti, e inalz'i bassi.

L'ottavo con la viola ad arco:

Supprime gli eminenti, e inalza i bassi,
che l'infinite machini sustenta:
e con veloce, mediocre e lenta
vertigine dispensa
in questa mole immensa
quant'occolto si rende e aperto stassi.

Il nono con una rebecchina

Quant'occolto si rend'e aperto stassi,
 o non nieghi, o confermi che prevagli
 l'incomparabil fine a gli travagli
 campestri e montanari
 de stagni, fiumi, mari,
 de rupi, fossi, spine, sterpi, sassi.¹³

In tale modo, anche, la poesia di Luigi Tansillo apre la strada alla *Canzone de gl'illuminati*:

«Non oltre invidia, o Giove, al firmamento,»
 dice il padre Oceàn col ciglio altero,
 «se tanto son contento
 per quel che godo nel proprio impero»;
 «Che superbia è la tua?», Giove risponde,
 alle ricchezze tue che cosa è gionta?
 o dio de le insan'onde,
 perché il tuo folle ardir tanto surmonta?»

«Hai,» disse il dio de l'acqui, «in tuo potere
 il fiammeggiante ciel, dov'è l'ardente
 zon', in cui l'eminente
 coro de tuoi pianeti puoi vedere.

Tra quelli tutt'il mondo admira il sole,
 qual ti so dir che tanto non risplende
 quanto lei che mi rende
 più glorioso dio de la gran mole.

Et io comprendo nel mio vasto seno
 tra gli altri quel paese, ove il felice
 Tamesi veder lice,
 ch'ha de più vaghe ninfe il coro ameno.

Tra quelle ottegnò tal fra tutte belle,
 per far del mar più che del ciel amante
 te Giove altitonante,
 cui tanto il sol non splende tra le stelle»,

Giove risponde: «O dio d'ondosi mari,
 ch'altro si trove più di me beato
 non lo permetta il fato;
 ma miei tesori e tuoi corrano al pari.

Vagl'il sol tra tue ninfe per costei;
 e per vigor de leggi sempiterno,
 de le dimore alterne,
 costei vaglia per sol tra gli astri miei».¹⁴

L'accento biografico degli *Eroici furori*, come quello dell'*eroico furioso* e dei nove ciechi, rinvia in modo trasparente alla biografia implicita dell'autore, come l'organizzazione dei sonetti di Tansillo, nel manoscritto

13. Ivi, pp. 485, 487.

14. Ivi, pp. 489, 491.

autografo e nel testo a stampa, ci narra la storia del suo amore per Laura Monforte, i viaggi in paesi stranieri, la rottura con lei, e in fine il suo matrimonio con Luisa Puccio.¹⁵ Tralasciando il discredito che nei passati decenni gli studi letterari hanno gettato sul genere biografico, la biografia domina sia l'organizzazione operata da Tansillo stesso della sua poesia che quella di Bruno degli *Eroici furori*, ed è attraverso la biografia che essi comunicano i loro messaggi. Anche in questo caso il vecchio è nuovo.

15. Vedi l'introduzione di Pércopo alla sua cit. edizione del *Canzoniere*, vol. I, pp. LXXXI-CLXXVI.

FRANCESCO PAOLO RAIMONDI

VANINI DAL PLAGIO ALLE FONTI:
GIULIO CESARE SCALIGERO (1484-1558)

SUMMARY

In this article the Christian, Aristotelian-concordistic and Platonic-Scotistic, foundations of G. C. Scaliger's philosophy are examined in order to show that his thinking was more in line with the Scholastic tradition than those of the early-modern thought. To demonstrate this point, attention is drawn to the elements of creationism, providentialism and teleology that are intertwined, in Scaliger's *Exotericae exercitationes*, with his defense of the immortality of the soul and his opposition to any form of nominalism or Alexandrist materialism. The purpose of this reading is to correct the interpretation put forward by Luigi Corvaglia, who in his studies on G. C. Vanini presented Scaliger (one of the most important sources of Vanini's thought) as an innovator – indeed, as a libertine *ante litteram* – thus depriving Vanini of any originality.

★

Julius Bordonus che, per le sue velleitarie pretese di una diretta discendenza dai Signori di Verona, assunse l'altisonante nome di *Scaliger*, si addottorò in *artibus* a Padova nel 1519. Sarebbe stato – a suo dire – discepolo di Ludovico di Boccadiferro, di Tiberio Bacilieri, di Pietro Pomponazzi, di Agostino Nifo, da cui prese le distanze per essere tutti zoppicanti verso l'averroismo («qui, ut ingenue fatear, saepius Aristotelem ad Averroim, quam hunc ad illum referebant»), e di Domenico di Fiandra.¹ Tuttavia non si può dare gran credito alle notizie autobiografiche che egli ci fornisce, né a quelle trasmesse dal figlio Giuseppe Giusto nei due tomi degli *Scaligerana*,² poiché entrambi sono più attenti a costruire un'immagine di prestigio che a tramandare la nuda verità storica. Certo è che sulla sua formazione intellettuale sorgono non poche perplessità, poiché quei *magistri*, messi insieme per lo più per ragioni di prestigio, ebbero insegnamenti significativamente distanti nel tempo e comunque mai coincidenti in un qualsivoglia breve periodo in un unico Studio universitario.³ D'altro canto, nel periodo dei suoi studi patavini (1515-1519) il Pomponazzi esercitava il suo insigne magistero nell'*Alma Mater Studiorum* di Bologna.

1. J. C. Scaliger, *Exotericarum exercitationum liber quintus decimus de subtilitate ad Hieronymum Cardanum*, Lutetiae, M. Vascosan, 1557, pp. 4 e 417 n.n. (d'ora in poi: *Exotericae exercitationes*).

2. J. J. Scaliger, *Scaligerana*, Coloniae, apud G. Scagen, 1667 (d'ora in poi: *Scaligerana*).

3. Cfr. M. Billanovich, *Benedetto Bordone e Giulio Cesare Scaligero*, in *Italia medievale e umanistica*, t. XI (1968), pp. 197-256.

Né pare avere fondatezza la notizia, fornitaci dagli *Scaligerana*, secondo cui il Mantovano, insieme con il Gaurico, impartì lezioni private di matematica allo Scaligero, perché questi, tra gli anni 1510 e 1525, prima del suo trasferimento in Francia al seguito del vescovo Antonio della Rovere, versava sicuramente in disagiate condizioni economiche, che non gli permettevano di far fronte alle relative spese.

Le sue sorti mutarono radicalmente ad Agen, ove un felice matrimonio lo legò alla potente famiglia dei Roques-Secondat, da cui sarebbe nato nel Settecento il genio di Montesquieu, e lo introdusse nella chiusa ed aristocratica oligarchia municipale che governava la città, consentendogli di accedere alle più alte cariche pubbliche, dapprima come console nel 1532-33 e poi come *jurat* negli anni 1534-36. Negli ambienti agenesi la sua originaria formazione francescana, mai del tutto sopita, lo indusse a cercare le sue simpatie ed amicizie all'interno della congregazione dei *Corde-liers*, d'ispirazione agostiniana, sviluppatasi in quel *Couvent des Augustins*, che il suo testamento elegge come luogo di sepoltura.

Ma fin dagli anni '30 il medesimo Convento si era trasformato in uno dei maggiori focolai del luteranesimo in terra francese. Questa è probabilmente la causa per cui lo Scaligero si vide coinvolto nel 1538 in un processo d'eresia. In realtà i principali imputati furono il Godailh, tesoriere del Re, il cancelliere Thouard, i Dottori Reggenti Pierre Allard, Nicole Maurel, Jean de Lagarde, Philippe Sarrazin. Lo stesso inquisitore domenicano Louis de Rochette, che aveva imbastito il processo, finì per essere accusato di eresia e mandato al rogo dal Tribunale di Tolosa il 10 settembre 1538.⁴ Il coinvolgimento dello Scaligero risultò, invece, marginale, poiché solo quattro deposizioni su 71 lo riguardarono e tra l'altro su aspetti del tutto secondari. L'accusa di rifiutare i pomposi cerimoniali della chiesa cattolica e di voler accedere alla comunione secondo il rito dei primi cristiani può trovare giustificazione, più che in una adesione al luteranesimo, nella sua fede francescana fustigatrice del lusso e della corruzione della Chiesa Romana e vagheggiante un ritorno alla semplicità e povertà del cristianesimo primitivo. Da un'altra deposizione risultò che egli era entrato in possesso di libri interdetti, forse di Erasmo, di Lutero

4. Per gli atti del processo del 1538, cfr. M. O. Fallières et A. Durengues, *Enquête sur les commencements du protestantisme en Agenais*, «Revue de l'Agenais», XL (1913), pp. 213-340. Per V. Hall, *Life of Julius Caesar Scaliger (1484-1558)*, «Transactions of the American Philosophical Society», n. ser., XL, vol. IV, par. II (1950), pp. 87-170, lo Scaligero fu un riformato. Più recentemente ha confermato la sostanziale fede cattolica del Veronese A.-Ch. Fiorato, *Jules-César Scaliger bien ou mal sentant*, in *Acta Scaligeriana. Actes du Colloque International organisé pour le cinquième centenaire de la naissance de Jules-César Scaliger*, Société Académique d'Agen, Agen 1986, pp. 13-33.

e di Zwingli. Ma anche qui siamo di fronte a rilievi troppo generici per essere determinanti e, tutto sommato, anch'essi si possono più facilmente ricondurre a mere curiosità intellettuali, più che a cedimenti filoluterani, tanto più che proprio a quegli anni, 1531 e 1537, risalgono rispettivamente le due *Orationes*, che prendono a bersaglio il grande umanista di Rotterdam.

Più compromettente sul piano religioso l'accusa che lo fa negatore dell'esistenza del purgatorio, anche perché connessa alla questione luterana. Ma anch'essa non trova conferma né nei dati biografici, né negli scritti dello Scaligero. Sicché il processo del 1538 non sembra scalfire in nulla la compatta ortodossia del Veronese e, se pure dimostra che egli ebbe contatti e dimestichezza con ambienti riformati, si tratta in ogni caso di quei contatti che nell'Agenese erano inevitabili per chiunque svolgesse una professione borghese o rivestisse cariche pubbliche di prim'ordine. Tutt'al più si può pensare che quel suo francescanesimo, di matrice agostiniana, che costituì il cemento con il gruppo dei *Cordeliers*, indusse l'umanista a schierarsi sul versante della preriforma cattolica, che anticipò e accompagnò lo svolgimento dei lavori teologici del Concilio di Trento. E appunto all'interno del nuovo clima controriformistico occorre collocare la sua personalità complessa per intenderne la spiritualità religiosa rigidamente chiusa entro i confini dell'ortodossia, nonché la sua tempra di austero moralista, che lo portò ad avversare qualsiasi forma di eresia e di ateismo e ogni traccia di modernità di cui fossero portatori un Erasmo, un Rabelais o un Cardano.

Spirito superbo e arrogante fino all'intolleranza e naturalmente polemistica, egli deve la sua fama ai *Poetices libri VII* e in parte al *De causis linguae latinae*,⁵ che restano ancor oggi una significativa tappa della storia dell'estetica e della grammatica. Di contro i suoi scritti filosofici, che tra il Cinque e il Seicento ebbero grandissima diffusione e lo fecero apparire agli occhi del Moreri⁶ un novello Aristotele, risultano oggi per lo più privi di originalità e di scarso interesse. Più che elaborare un organico nucleo di pensiero, egli seppe costruire con grande abilità la sua immagine di letterato e di filosofo, impegnandosi con un fiuto giornalistico di prim'ordine in violente invettive che lo videro scagliarsi dapprima contro Erasmo da Rotterdam, in difesa del ciceronanesimo, e poi contro il Cardano, in difesa dell'aristotelismo cristianizzato. Ma non ebbe né nel-

5. J. C. Scaliger, *Poetices libri septem*, s. l. (ma Genève), Apud J. Crispinum, 1561; Id., *De causis linguae latinae libri tredecim*, Lugduni, Apud Sebastianum Grippium, 1540.

6. L. Moreri, *Grand Dictionnaire historique*, Paris, chez Denys Mariette, 1725, s. v., t. VI, pp. 384-85.

l'uno, né nell'altro caso gli strumenti intellettuali per entrare con solidità di argomenti nella disputa. Il suo ciceronanesimo, almeno sul piano stilistico-formale è solo un pretesto. Di fatto, pur avendo egli una non trascurabile ricercatezza lessicale e stilistica, non ebbe quella eleganza e raffinatezza del modello tulliano del *bene dicendi peritus*. Anzi, spesso il suo stile si rivela pesante, oscuro, frammentario e tortuoso, sicché si ha l'impressione che l'influenza dell'oratore latino si eserciti su di lui più sul piano etico dell'idea del *vir bonus*, integro ed intransigente, che non su quello del formalismo stilistico.

Non diversamente accade nella polemica contro il filosofo milanese.⁷ Non solo lo Scaligero non ha le competenze matematiche per entrare nel vivo delle complesse questioni scientifiche affrontate dal Cardano, ma non ha neppure la predisposizione a cogliere gli elementi di novità che la spregiudicatezza intellettuale del Milanese introduceva nel compatto orizzonte dell'aristotelismo tradizionale, aprendo nuovi percorsi al sapere scientifico. Sicché la sua reazione appare di marca conservatrice, ancorata ad un aristotelismo concordistico, con forti propensioni ad un eclettismo, se non ad un sincretismo ingenuo, in cui s'intrecciano componenti platoniche e neoplatoniche, agostiniane ed ermetiche, averroistiche ed arabe, cabalistiche e cusaniane, tomistiche e scotiane, tutte piegate alle istanze di una difesa ad oltranza di un'ortodossia dal tono marcatamente controriformistico. Dipende da ciò la presenza nell'invettiva scaligeriana di un coacervo di incertezze, di oscillazioni e di contraddizioni, che rendono simile alla fatica di Sisifo il travaglio di qualsivoglia esegeta. I suoi scritti dottrinali, infatti, non presentano la coerenza del logico o del filosofo, quanto piuttosto la pignoleria del grammatico, che, attento all'uso del lessico o alla costruzione del testo, spesso compie indagini puramente formali e talvolta, nella foga della polemica, cade nelle trappole del naturalismo cardaniano. La sua preoccupazione costante è quella di 'salvare' dalle spinte innovative e dalle evasioni eretiche del Cardano tanto la scienza degli antichi, quanto i principi della fede.

Ma lo Scaligero trovò il suo più benevolo interprete nel Corvaglia, appena rinfrescato dalle fatiche d'Ercole della sistematica demolizione del Vanini. Fu il Corvaglia una singolare figura di studioso, che, dopo essersi laureato in diritto a Pisa, intraprese gli studi filosofici, restando affascina-

7. Sulla polemica Scaligero-Cardano cfr. L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, voll. 8, Columbia University Press, New York 1941, vol. vi, pp. 283-84; P. Duhem, *Études sur Léonard de Vinci*, voll. 3, Hermann, Paris 1913, vol. i, pp. 134, 240-44; vol. iii, pp. 198-203; G. Kouskoff, *La querelle entre Jérôme Cardan et Jules-César Scaliger: le De subtilitate ad Hieronymum Cardanum*, in *Acta Scaligeriana*, cit., pp. 207-20.

to dalla personalità di Annibale Pastore. Tentò senza grandi successi qualche esperienza letteraria e fu condizionato nella ricerca scientifica dal suo forte temperamento morale che lo condusse a trattare il Vanini – come giustamente sottolinea il Corsano⁸ – «più che da storico, da giudice istruttore». Nell'inedita monografia scaligeriana,⁹ recentemente comparsa alla luce, il lavoro esegetico del Corvaglia appare più che mai ingarbugliato e incongruente. Il suo tentativo di far passare lo Scaligero come un peretiano è non solo destituito di qualsiasi fondamento storico, perché tutt'altro che documentato o documentabile è il rapporto di discepolato dal Mantovano, ma è altresì privo di consistenza sul piano filosofico, poiché troppo netto è il contrasto tra i due pensatori in materia di alessandrisimo. Anzi, se c'è un punto fermo in quel dedalo di idee che sono le *Exotericae exercitationes* scaligeriane, esso è dato dalle inequivocabili avversioni nei confronti del materialismo naturalistico sia dell'Afrodiseo, che, qualificato *malus genius* e redarguito per le dottrine mostruose, è attaccato soprattutto per l'ipotesi della *eductio* della forma dalla materia del seme,¹⁰ sia dei suoi seguaci che sono accusati di essere «materiales», «invenustissimi, inscitissimi, infelicissimi», «animae carnifices», «belluae carnifices animarum».¹¹

Paradossalmente il Corvaglia, che è tanto scrupoloso filologo, quanto poco accorto interprete, fa del filosofo veronese un modello di libertino e finisce col dare a lui ciò che toglie al Vanini. Così la dottrina essoterica, di stampo prettamente ortodosso, delle *Exotericae exercitationes* gli appare solo un elemento estrinseco, avventizio, insincero. Essa «mira – scrive lo studioso – soprattutto a farci intravedere quella esoterica, attraverso un gioco ininterrotto di ripieghi che... configurano l'ortodossia di primo acchito in aspetto ambiguo».¹² Le infinite contraddizioni del Veronese sono vanificate e diluite in una presunta copertura cautelativa di un contesto dottrinale sostanzialmente eterodosso. Più che tentare una lettura unitaria ed organica dei testi, il Corvaglia opera i tagli più violenti e più vistosi, escludendo arbitrariamente tutto ciò che ha il sapore dell'ortodossia e che costituisce in realtà l'ossatura portante delle *Exotericae exercitationes* e

8. A. Corsano, *Introduzione* a G. C. Vanini, *Anfiteatro dell'eterna provvidenza*, a c. di F. P. Raimondi e L. Crudo, Congedo, Galatina 1981, p. 15.

9. L. Corvaglia, *Le opere di Giulio Cesare Vanini e le loro fonti*, vol. III, t. II: *Giulio Cesare Scaligero* (a c. di M. Corvaglia Aprile e G. Pisanò), Congedo, Galatina 1991.

10. *Exotericae exercitationes*, CI, 14, p. 149a; CCCVII, 20, p. 403b; XII, 5, p. 29a; CXCIV, 7, p. 263b; CCXVIII, 8, p. 291; CCXC, I, p. 361a; CCXCVIII, 8, p. 371b; CCCVII, 19, p. 403 e 20, p. 404-05; J. C. Scaliger, *De plantis*, Lutetiae, M. Vascosan, 1556, l. I, p. 27b - 28a; l. II, p. 222.

11. *Exotericae exercitationes*, CXCIV, 7, p. 263b; CCXCVIII, 8, p. 371b; CCCVII, 20, p. 404; LXXVII, 4, p. 119; CCCVII, 20, p. 405; CCCVII, 12, p. 397a.

12. L. Corvaglia, *op. cit.*, p. 246.

del *De plantis*, come di ogni altro scritto scaligeriano, per inseguire lo spettro di un libertinismo che non è che il prodotto di una forzatura e di un sostanziale tradimento del testo.

Da ciò la messa a punto di un complesso apparato di ripieghi mimetici che sono solo postulati dall'interprete e non trovano il benché minimo addentellato né nella personalità, né negli scritti dell'umanista. Così il lettore si trova impigliato in una intricata rete di reticenze ermetiche, di fluttuazioni e tortuosità labirintiche, di dissimulazioni e avvertimenti enigmatici, di stemperamenti, evasioni e passi indecifrabili, di finti bersagli e ambiguità, di esagerazioni sospette e collusioni, di ironie, sarcasmi, riserve e opposizioni fittizie, che fanno dello Scaligero, più che l'oppositore, il continuatore del Cardano. Ed invero scrive il Corvaglia:

Le opere del Rivano... ci offrono una congerie di elementi che ce lo fanno intravedere in posizione radicalmente remota, estranea al chiuso delle diatribe teologiche, impegnato a tramandarci il compendio più organico e conseguente di tutto il naturalismo sviluppatosi nei secoli anteriori, come germinazione conclusiva dell'aristotelismo, che ormai si evolveva nella scienza nuova.¹³

E per dare una fisionomia a tale congerie di elementi, anziché volgersi al testo dell'autore, l'esegeta fruga tra le righe del dizionario filosofico del Ranzoli per essere folgorato da un non meglio precisato naturalismo immanentistico assoluto che, a suo dire, s'attaglia, come manica di camicia, al pensiero scaligeriano. Si potrebbe chiedere allo studioso melissanese che ne è di Dio e della trascendenza. Ma la risposta è scontata ed è in fondo nei tagli d'ascia decisi dallo stesso Corvaglia, giacché – egli scrive – Dio e la trascendenza «restano *caput mortuum* nel sistema scaligeriano. *Os resectum*. Dio rimane atrofico ad assolvere fini mimetici». ¹⁴ *Resectum* – s'intende – è tutto ciò che contrasta con l'economia del lavoro ermeneutico. Ed invero il Corvaglia estrapola dal contesto, frantuma l'unità del discorso scaligeriano e ne ricava degli elementi, che, isolati dal loro tessuto connettivo, perdono ogni consistenza e si piegano ad ogni possibile desiderio recondito dell'interprete. A tratti sembra che egli si renda conto dell'arbitrarietà dell'operazione. Così dopo aver ricostruito il presunto 'tratteggiato' del naturalismo del Veronese, afferma:

Al lettore certo non sfugge che molti di questi tratti conservano residui della loro sistemazione originaria orientata o comunque conciliata con l'ortodossia. Quei contesti tormentati, nei quali lo Scaligero ha cercato di comporre così pericolose dottrine, senza troppo scoprirsi, noi abbiamo dovuto tormentarli a nostra volta, discerparli e collegarli avulsi, in questa ricostruzione. Torneremo ad esaminare in altra

13. Ivi, p. 259.

14. Ivi, pp. 259 e 261.

sede se la violenza, la frammentarietà degli elementi stessi inficiano la legittimità del procedimento.¹⁵

Sarebbe stato più corretto arrestarsi in tale operazione di violenza perpetrata ai danni di un testo. Ma il Corvaglia, che dichiara di avvertire nei confronti dello Scaligero profonde affinità elettive di goethiana memoria, sente di essere agevolato nel lavoro ermeneutico. Sicché, dopo una breve digressione sulla nozione di *relatio*, per la quale lo Scaligero diventa campione e precorritore del 'relativismo moderno',¹⁶ l'indagine si sposta sul terreno delle discipline scientifiche nell'intento di rinvenirvi le tracce dell'immanentismo naturalistico. Ma anche in questo ambito il Veronese presenta ben poco di originale. La gran parte del suo materiale è residuo aristotelico, platonico, galenico, ippocratico. Le sue presunte escursioni in cosmologia, geografia, botanica, zoologia ecc., non sono che derivazioni da Aristotele, da Plinio, Teofrasto e Dioscoride, citati pressoché in ogni pagina, oltre che da Solino, Strabone, Tolomeo, Seneca, Plutarco, Varrone, Gellio, Gaza, Alberto, Oppiano, Eliano, Erodoto, Ateneo, e dagli arabi Alboali, Avicenna, Alfarabi, Avempace, e Algazel. Il naturalismo dello Scaligero non è diverso da quello di altri pensatori della Rinascenza: esso è direttamente importato dalla scienza antica ed è innestato, senza eccessive preoccupazioni di carattere teoretico, sul tronco della tradizione teologica medievale. Incorporato nello statuto epistemologico della scienza classica, esso agisce negli spiriti più illuminati del Cinquecento come elemento dirompente e dissolvente degli inveterati schemi teologici del pensiero medievale, ma diviene in pensatori di formazione nostalgicamente umanistica, come lo Scaligero, pura esercitazione libresco e vano sfoggio di filologismo improduttivo.

Quando passa all'esame delle dottrine etiche, anziché scorgere nella coerenza con i principi più solidi della morale cristiana un altro dei punti più fermi e più sicuri del pensiero scaligeriano, il Corvaglia non sa decidersi se collocarle sulla scia dell'epicureismo o dello stoicismo. Le incertezze si accentuano via via che si procede nella lettura della monografia, poiché ogni riferimento all'esaltazione dell'uomo e all'antropocentrismo ortodosso è arbitrariamente reciso per adeguare il naturalismo scaligeriano a quello 'lucreziano'. Quindi un ulteriore provvidenziale colpo d'ascia mette fuori gioco il tema della libertà dell'uomo, con il pretesto che lo Scaligero

è così rigoroso nell'enunciare il suo naturalismo immanentistico, che tutto questo materiale ne resta pendulo, senza radici, in evidente sovrapposizione di struttura.

15. Ivi, p. 270.

16. Ivi, p. 272.

Una soluzione coerente con il naturalismo manca e forse non poteva essere altrimenti. Perciò il problema resta irrisolto.¹⁷

Più avanti l'interprete s'imbatte nel provvidenzialismo, nel finalismo e nel fatalismo, che le *Exotericae exercitationes* fanno comunque dipendere dalla causa prima.¹⁸ E l'operazione naturalmente si ripete: «È questa – egli riconosce – una delle zone più arruffate delle esposizioni scaligeriane»; ne consegue che non v'è da porsi particolari scrupoli sul piano ermeneutico, poiché più semplicemente: «bisognerà lavorare di ascia se si vuole liberare dalle liane delle versioni discordanti che vi si attorciano e lo soffocano, il necessitarismo dello Scaligero, che è poi il necessitarismo filosofico».¹⁹

Ed è naturale che tutto diventi finalmente più chiaro e più trasparente: nel determinismo scaligeriano l'ortodossia «è di parata», il finalismo ortodosso è escluso, il creazionismo è ripiego o «coderizzo di prammatica che assicura una copertura protettiva sia pure molto precaria», l'antropocentrismo è delegato «dalla consequenzialità immanentistica», l'immortalità dell'anima è 'finzione', la dottrina del *miraculum* o è materia pompoziana o è residuo occultistico o è 'pseudo-naturalismo' d'impronta cardaniana.

Insomma il Corvaglia si ritrova tra le mani uno Scaligero invischiato fino all'osso in quella stessa *varietas* che egli aveva vituperato nel Cardano e nel Vanini fino a farne un segno inequivocabile della loro follia. E per districarsi dal 'groviglio' e dalla 'farragine labirintica' dello Scaligero, lo studioso si vede costretto a prendere le mosse proprio dalla tanto deprecata *varietas* cardaniana.²⁰ Ma evidentemente il Veronese è irriducibile al pirronismo e il Corvaglia ne è perfettamente consapevole, poiché scrive:

la sofistica del Rivano è larvale, avventizia, specie nella forma esasperata dell'eristica e ha valore strumentale. Un po' serve al fine di porre in mostra la sua erudizione e versatilità; ma il più ha intendimenti mimetici... Se una qualifica dovessimo attribuirgli in questo arringo, saremmo costretti a vedere in lui spiccata la tendenza al dogmatismo autoritario.

Ne consegue che la metodologia del Melissanesi si riduce ad un 'criterio di scelta' che è poi l'altra faccia di quel criterio di tagli a colpi d'ascia di cui s'è già parlato. La conclusione appare scontata:

17. L. Corvaglia, *op. cit.*, p. 334.

18. *Exotericae exercitationes*, CCCVII, 25 e 26, pp. 409-II.

19. L. Corvaglia, *op. cit.*, p. 340.

20. Ivi, pp. 342; 343; 345; 347; 350; 354; 358; 356; 365.

per questo suo carattere di dottrina immanentistica, che assorbe Dio nella natura, è incompatibile e inconciliabile con ogni altra posizione, in forza della sua stessa unità ed esclusività. A dirla in termini poveri, se è vero che nelle opere dello Scaligero si può isolare e ricostruire questa dottrina di immanentismo naturalistico, ogni altra posizione dottrinale si rivela contemporaneamente inconciliabile e incompatibile, epperò avventizia.²¹

Ma i contemporanei e i posteri percepirono tali tortuosi ripieghi del filosofo veronese? La risposta del Corvaglia è positiva: «Un esempio per tutti il Vanini. Legittima quindi la nostra esegesi; non ce n'era altra possibile, né altra conforme alla verità storica».²²

Purtroppo il Vanini non è un esempio per tutti e, anche a voler concedere che egli abbia veramente colto nello Scaligero un pensatore mascherato, è semmai un esempio unico. Ma nella realtà le cose stanno ben diversamente, poiché nello Scaligero il Salentino vide il campione di quell'aristotelismo cristianizzato che era divenuto la linfa vitale dell'avanzante spirito controriformistico. Non a caso egli operò nei suoi confronti una devastazione sistematica e senza esitazioni. Egli intuì che l'aristotelismo scaligeriano rappresentava l'estrema sclerotizzazione del sapere scientifico tradizionale e un ostacolo sulla via del rinnovamento e della modernità; comprese – per di più – che le insanabili contraddizioni dell'ortodossia scaligeriana erano il segno del fallimento del tradizionale sapere teologico, il quale costituiva un ulteriore impaccio alla libertà della ricerca scientifica.

Paradossalmente il Corvaglia conclude la sua voluminosa monografia facendo dell'ortodosso Scaligero un razionalista preilluminista e un libertino *ante litteram*, che, per il suo temperamento 'irreligioso e blasfemo', esclude Dio dai processi naturali e dalle vicende umane, nega l'esistenza dei demoni, respinge ogni credenza nella vita e nella giustizia ultraterrena, denuncia le imposture dei libri sacri e si fa beffe della corona del rosario, dei riti e delle cerimonie religiose e dell'eucarestia. Sfortunatamente lo Scaligero che esce dalla sua penna non è punto lo Scaligero nella sua reale dimensione storica, ma ne è piuttosto una controfigura, un'immagine alterata e sfigurata da quella sorta di specchio convesso, che è il criterio metodologico corvagliano, esemplato sui modelli del Cardano e del Vanini. E in fin dei conti il suo Scaligero altri non è che lo stesso Vanini, spogliato e defraudato, dissanguato e sacrificato come capro espiatorio per essere trasformato nel doppio o nell'*alter ego* dello scialbo ed esangue pensatore di Verona.

21. Ivi, p. 369.

22. Ivi, p. 372.

Ben diversa la realtà storica, poiché, al di là di taluni spunti più o meno irriverenti e spregiudicati, presenti nelle sue opere postume e dovuti, come precisò il Possevino,²³ alle diverse manomissioni subite dai suoi manoscritti, il filosofo veronese fu pensatore strettamente cattolico. Ce ne dà conferma il suo stesso testamento, dominato da una profonda fede nella religione avita. Se si prescinde dal Rabelais²⁴ che lo definisce ateo solo per rendergli la pariglia, lo riconoscono in coro tutti gli autori del Sei-Settecento che ne fanno menzione. Primo fra tutti il figlio Giuseppe Giusto che, pur tentando di farcelo apparire come un convertito alle ragioni della riforma negli ultimi anni della sua vita,²⁵ scrive di lui: «Nihil prius veritate ac pietate in Deum in nobis commendabat... In atheos, quorum illum saeculum feracissimum erat, inexplicabili odio flagrabat».²⁶

Come ortodosso lo cita il Mersenne, che addirittura nelle *Quaestiones in Genesim* ne riprende la prova magico-cabalistica, pur attraverso l'interpretazione fornitane dal confratello Ranguel. Il Lipsio²⁷ ne fa uno dei più grandi spiriti dell'umanità insieme ad Omero, Ippocrate ed Aristotele. Non è poi senza significato che egli non sia mai oggetto di attacchi nella vasta produzione apologetica del Seicento o che non sia neppure menzionato o comunque mai accusato di empietà nelle ricostruzioni storiche dell'ateismo o del naturalismo dal Buddeus al Roth, dal Lübeck al Tribbechovius, dal Diecmann al Voetius e all'Arnold. Anzi, il Reimmann, il Loescher e il Morhof²⁸ ce lo indicano come scrittore che combatté l'ateismo. Il Bayle,²⁹ sia pure di passaggio, esclude esplicitamente che egli possa essere annoverato tra i libertini («notez que Scaliger le pere, l'un des

23. A. Possevino, *Bibliotheca selecta*, Cologne, J. Gymnicus, 1607, t. II, pp. 83-84 e 408-410.

24. Cfr. lettera di Rabelais a Erasmo, datata 30 novembre 1532, in P. Jourda, *Oeuvres complètes de Rabelais*, Garnier, Paris 1962, t. II, pp. 497-500. Lo Scaligero aveva definito il Rabelais libertino e debosciato nell'epigramma *De Baryoeno*, in J. C. Scaliger, *Poemata ad illustr. Constantiam Rangoniam*, Lugduni, G. e M. Beringen, 1646. Sulla questione cfr. L. De Santi, *Rabelais et J. C. Scaliger*, «Revue des Études Rabelaisiennes», III (1905), pp. 30-32; L. Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVII^e siècle: la religion de Rabelais*, A. Michel, Paris 1947, pp. 81, 163; V. Hall, *Life of Julius Caesar Scaliger*, cit., pp. 87-170.

25. *Scaligerana*, II, p. 220.

26. J. J. Scaligeri *Epistola de vetustate et splendoris gentis Scaligerae, et Julii Caesaris Scaligeri vita*, Lugduni Batavorum, F. Ravelingen, 1594, p. 49.

27. M. Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, Lutetiae Parisiorum, S. Cramoisy, 1623, coll. 405, 533, 553; J. Lips, *Epistolarum centuriae duae*, Lugduni Batavorum, F. Ravelingen, 1591.

28. J. F. Reimmann, *Historia universalis atheismi et atheorum falso et merito suspectorum apud Judaeos, Ethnicos, Christianos, Mahumadanos*, Hildesiae, L. Schroeder, 1725, pp. 368, 399, 401; V. E. Loescher, *Praenotiones sacrae contra atheos custodiendae*, Vitembergae, Ch. Gerdes, 1707, p. 16; D. G. Morhof, *Polyhistor sive de notitia auctorum et rerum commentarii*, Lubecae, P. Boeckmann, 1688, t. I, pp. 70-71.

29. P. Bayle, *Dictionnaire*, voci *Pomponace* e *Vérone*.

plus grans esprits de son tems, et qui n'a jamais passé pour libertin»). Lo Chauffepié³⁰ ce lo descrive come uomo pio e nemico di ogni menzogna, ma il Patin³¹ lo dice impostore e su di lui esprimono giudizi non lusinghieri, a parte l'inimicissimo Scioppius, il Vossius, il Brucker, lo Huet, che insiste sulla sua vanità e il Thomasius che lo annovera tra i plagari.³² E l'elenco potrebbe allungarsi fino al penetrante saggio del Corsano³³ e agli interventi tenutisi in un recente Convegno di Studi Scaligeriani (Agen 1984), tutti concordi nel ritenerlo un convinto ortodosso.³⁴ Unica voce dissenziente: il Corvaglia.

Poiché un esame dettagliato delle *Exotericae exercitationes* e del *De plantis*, da cui deriva la gran parte delle utilizzazioni vaniniane, rischia di apparire stucchevole e interminabile, ci sembra più opportuno procedere per *summa capita* e limitarci a delineare la fisionomia intellettuale del Veronese, che di per sé risulta in profondo contrasto con quella del Salentino. Va detto che non mancano nelle *Exotericae exercitationes* spunti di carattere naturalistico. Nella sua foga polemica contro il filosofo milanese, lo Scaligero dovette piegarsi e scendere in qualche modo sul suo

30. J. G. Chauffepié, *Nouveau Dictionnaire historique et critique*, s. v.

31. [G. Patin], *Naudaeana et patiniana ou singularitez remarquables, prises des conversations de Mess. Naudé et Patin*, Amsterdam, chez François van der Plaats, 1703, p. 44. Non meno aspro il giudizio di G. Naudé, *Vita Cardani ac de eodem iudicium*, in H. Cardani *Opera omnia*, cit., t. 1, col. n. n. 10; Id., *Apologie pour tous les grands personnages qui ont esté fausement soupçonnez de magie*, Paris, F. Targa, 1625, pp. 55, 346-348, 461, e di G. Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, Modena, presso la Società Tipografica, 1792, t. vii, part. iv, pp. 1481-1487.

32. G. Scioppius, *Scaliger hypolimaeus, hoc est elenchus epistolae Josephi Burdonis pseudoscaligeri de vetustate et splendore gentis Scaligerae*, Moguntiae, J. Albin, 1607; J. G. Vossii, *De theologia gentili et physiologia christiana sive de origine et progressu idolatriae*, Amsterdam, Blaeu, 1668, t. 1, p. 579; t. II, pp. 23, 237, 334, 431; J. J. Brucker, *Historia critica philosophiae a tempore resuscitarum in occidente literarum ad nostra tempora*, t. iv, pars altera, Lipsiae, Weidemann e Reich, 1766, pp. 88-89; per il giudizio di P. Huet, cfr. *Menagiana ou les bons mots et remarques critiques, historiques, morales et d'érudition*, de Monsieur Menage, Paris, Delaulne, 1729, t. iv, p. 305, ma cfr. anche p. 101. Per l'inserimento dello Scaligero nel novero dei plagari, cfr. J. Thomasius, *De plagio literario*, Jenae, J. J. Bauhofer, 1679, p. 72. Un assai pesante giudizio sul filosofo veronese esprime Ch. Nisard, *Les gladiateurs de la République des Lettres au xve, xvie, xviiè siècles*, Michel Lévy Frères, Paris 1860, pp. 334-371, 377. Tra i più recenti, cfr. i giudizi di G. Saitta, *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento* [1950], 3 voll., Sansoni, Firenze 1961, 2ª ed., II, pp. 235-236.

33. A. Corsano, *Per la storia del tardo Rinascimento*. 1: G. C. Scaligero, «Giornale critico della filosofia italiana», xxxvii (1958), pp. 34-63.

34. Trattasi dei citati *Acta Scaligeriana*, relativi al Convegno tenutosi ad Agen tra il 14 e il 16 settembre 1984. Di particolare rilievo sono i contributi a carattere biografico di A.-Ch. Fiorato, *Jules-César Scaliger*, cit., pp. 13-33; J. Clémens, *Jules-César de Lescale (Scaliger) Citoyen d'Agen*, pp. 35-50. Sono, invece, utili sotto il profilo filosofico il citato saggio del Kouskoff e quelli di M.-M de la Garanderie, *Jules-César Scaliger commentateur d'Hippocrate*, pp. 245-255 e di K. Jensen, *The Ms-tradition of J. C. Scaliger's Historia de animalibus*, pp. 257-283.

stesso terreno, spesso limitandosi a giustapporre a quelle cardaniane altre spiegazioni che non sempre erano lontane dall'ottica del naturalismo. Il che offrì al Vanini l'opportunità di trarre dall'uno e dall'altro dei due pensatori la materia che era funzionale al suo progetto filosofico. E se essa è tratta in prevalenza dal Veronese, ciò non è segno di un suo schieramento dalla parte dell'ortodosso Scaligero, come ritiene il Corsano,³⁵ quanto piuttosto delle maggiori coperture cautelative che gliene potevano derivare e che potevano supportare il taglio apparentemente apologetico dei suoi scritti.

Difatti nelle *Exotericae exercitationes* scaligeriane i temi naturalistici sono materiali di risulta, che, mal digeriti, non trovavano un organico inquadramento nel suo aristotelismo fondamentalmente concordistico. Spirito non sempre rigoroso e coerente, che talvolta sembra scivolare in posizioni sincretistiche, egli mirò soprattutto, pur con qualche concessione o cedimento, ad opporre alla spregiudicatezza intellettuale del Cardano le più rassicuranti dottrine della tradizione cristiana. Non sembra perciò credibile che il plagio vaniniano possa essere assunto – come fa il Corvaglia – come rivelativo di una sotterranea ed occulta filosofia esoterica o – peggio ancora – libertina dello Scaligero. Per rendersene conto è sufficiente puntare l'attenzione sui temi centrali del suo pensiero. Egli è ancora fermo sui tentativi di conciliazione dell'aristotelismo e del platonismo: un'impresa in cui il Corsano scorge tracce della vitalità della tradizione ficiniana, ma in cui potrebbero essere riconoscibili venature scotiste,³⁶ sedimentatesi in lui nella fase della sua adesione all'Ordine francescano.

D'altronde, sappiamo che egli ebbe come maestro lo scotista De Fanti, per la cui *Tabula generalis ac mare magnum scoticae subtilitatis* scrisse verosimilmente un epigramma con il suo nome originario *Julius Bordonus*.³⁷ Le influenze dello scotismo sul suo pensiero si possono individuare soprattutto nella sua concezione dell'intelletto e degli universali.³⁸ Nello Scaligero sembrano sussistere sia l'idea dell'univocità delle nozioni tra-

35. A. Corsano, *Il problema storico*, in G. Papuli, *Le interpretazioni di G. C. Vanini*, Congedo, Galatina 1975, p. 97.

36. Giuseppe Giusto ci informa che il padre aveva studiato l'opera di Duns Scoto, cfr. *Scaligerana*, p. 353.

37. Julii Bordoni, Patavini liberalium disciplinarum cultoris, *Ad lectorem Epigramma*, in A. De Fanti, *Tabula Generalis ac Mare Magnum Scoticae subtilitatis octo sectionibus universam doctoris sublimi peritam complectens*, Venetiis, per Petrum de Quarengis..., 1516, idibus octobris.

38. Sulla presenza di Duns Scoto nello Scaligero, oltre la citata *Scaligerana*, p. 335, cfr. A. Michel, *Conclusion du Colloque*, in *Acta Scaligeriana*, cit., pp. 287-291, ma soprattutto cfr. le numerose citazioni del teologo francescano nelle sue opere.

scendentali, sia una concezione attiva della conoscenza, sia la possibilità concessa all'uomo di conoscere Dio nella sua singolarità. In quanto sostanza immateriale, l'intelletto ha in sé i «*principia cognitionis suae*»,³⁹ sicché il procedimento astrattivo non può essere ricondotto alla causalità efficiente dell'oggetto, ma è frutto dell'autonoma ed attiva – se non proprio produttiva – iniziativa dell'intelletto che, pur prendendo l'avvio dalle cose sensibili, si estende alla conoscenza della totalità dell'essere che è indipendente dall'esperienza:

Sed aio naturam singularitatis habere duos terminos absolutos. Quo fit et quod sit singulare. Si cognoscit intellectus quo fit, quatenus facit, cognoscet et ipsam, ut ita dicam, factionem et factum ipsum... Adhaec, antequam universale fabricetur ab intellectu, nonne est singulare? Facit enim abstractione temporis ac loci, tum aliarum differentiarum, quas circumstantias Graeci vocant... Si intellectus agens, inquam, facit universalis, necessario cognoscit singularia, aut a quibus eximat naturam illam, aut quorum detractis inhaerentiis remaneat natura illa.⁴⁰

Ovviamente nel passo citato non va vista alcuna anticipazione del nesso vichiano del *verum-factum*, se non altro perché quella *natura illa* non ha evidentemente le connotazioni di un concetto puramente mentale. Ad ogni modo, confermata la conoscibilità del singolo, lo Scaligero si apre la strada per l'accesso a Dio: «*Nam Deus vere singularis est et cognoscitur. Materia prima, singularis et cognoscitur*».

Al *Doctor subtilis* è altresì riconducibile non solo la ben nota avversione scaligeriana per ogni soluzione di tipo nominalistico, ma anche quella forte accentuazione in chiave realistica della problematica degli universali, imperniata sulla nozione di *natura communis*. Se per un verso le *species intelligibiles* non s'identificano con l'oggetto stesso ma sono *rei notiones*, per un altro verso non si può negare che esistono in natura universali comunicabili ad una molteplicità di cose:

ut igitur haud repugno: scilicet ab intellectu fieri universale, sed quo dicebamus modo, auferendo accidentia circumstantia omnia. Ita et naturae opulentia... evincam: esse in natura res universales pluribus communicabiles... At intellectus nullam facit substantiam. Neque cum abstrahit circumstantias, quicquam adit de suo, nec imponit naturam Caesari, quam invenit, ablatis circumstantiis, in Catone. Sed agnoscit eandem esse in utroque, quia utrique communicabilem et iam communicatam.⁴¹

D'impronta scotiana è anche il rifiuto scaligeriano della dimostrazione dell'esistenza di Dio a partire dal movimento, per la preoccupazione che

39. *Exotericae exercitationes*, CCCVII, 2, p. 388b.

40. Ivi, CCCVII, 16, p. 400b.

41. Ivi, CCCVII, 22, p. 407 a-b.

il carattere fisico del moto riduca la causa prima ad un principio non solo naturale, ma anche finito: «Avenrois enim non recte scripsit, accipere a naturali primum philosophum cognitionem hanc: Deus est... quod si acciperet a naturali, esset ipse naturalis... Omne ens aut est finitum, aut infinitum. Nullum ens finitum a se». ⁴²

Sfrondate, dunque, da tutte le sottigliezze di filosofia naturale escogitate in polemica contro il Cardano, le *Exotericae exercitationes*, in poco più di una decina di esercitazioni fondamentali sul piano filosofico, ripropongono un ampio spettro di dottrine afferenti alla tradizione scolastica. Così non presentano sostanziali elementi di novità i nodi strutturali del pensiero scaligeriano, dall'angelologia al creazionismo, dal teleologismo cristiano alle dottrine dell'immortalità dell'anima e della divina provvidenza, dalla concezione dei corpi celesti all'esame del *principium individuationis* e alla teorizzazione delle individualità come *separatae unitates* ⁴³ con evidente reminiscenza della scotiana *haecceitas*.

Ma il tema che ci pare veramente decisivo – per avere una piena intelligenza dei termini di contrasto con il pensiero vaniniano – è proprio quello del rapporto *Deus-Natura*, che per il Corvaglia costituirebbe l'elemento più probante della eterodossia scaligeriana. Tra le fonti del Dialogo XL del *De admirandis*, lo studioso melissanesi indica ben sei esercitazioni delle *Exotericae exercitationes*, ove però l'argomento dell'identità di natura e Dio è affrontato incidentalmente. Più significative ci paiono le esercitazioni LXXVII/5, CCXLIX e CCCLXV/8, poiché ci consentono di comprendere che, a differenza del Vanini, che opera uno svuotamento di Dio nella natura, lo Scaligero procede nella direzione opposta, svuotando la natura nella potenza divina. La questione è trattata ancora marginalmente nella esercitazione LXXVII, in cui, spiegando il ricorrente *topos* del pensiero aristotelico secondo cui *Deus et natura nihil frustra facit*, il filosofo veronese osserva che la natura non va intesa come semplice assistente (*adiutricem*), ma come potenza ordinaria scaturita all'interno della potenza infinita di Dio: «naturam vero hic apposuit non quasi adiutricem, sed ut explicaret in potentia infinita, quae in Dei nomine cognoscitur, potentiam, quam voluit ille esse ordinariam, quam naturam appellamus». ⁴⁴

Nelle esercitazioni CCXLIX e CCCLXV il problema è posto in relazione all'onnipotenza divina e alla possibilità della creazione di un ordine universale diverso da quello esistente. In tale contesto viene in chiaro che la potenza ordinaria, cioè la natura, è parte di quella assoluta (Dio) e ne

42. Ivi, VI, 3, pp. 11b - 12a.

43. Ivi, CCCVII, 17, p. 401b.

44. Ivi, LXXVII, 5, p. 121a.

dipende totalmente. Perciò alla divinità non compete se non ciò che è assoluto. Essa non può essere stretta entro i vincoli della necessità e dell'ordine, poiché l'ordine stesso ne deriva:

Namque ordinaria est absolutae pars. Et omnino quicquam in Deo ponere, quod non sit absolutum, et quod non sit ipse Deus, impium est. Neque ordine disponitur aut dstringitur eius potentia, sed ipse ordinis autor est, cuius ordinis necessitas omnis ab eo pendet.⁴⁵

Nella sua onnipotenza Dio poteva creare un'infinità di ordini co-possibili, ma rispetto alla sua volontà e alla sua libera scelta non poté creare se non il migliore dei mondi possibili. Perciò non sono la perfezione e l'immutabilità del mondo che compromettono l'*infinita potentia* dell'artefice sommo, ma sono piuttosto i nostri tentativi di dar spiegazione degli eterni decreti di Dio che sono votati al fallimento, poiché noi pretendiamo di misurare la sua infinita potenza con le nostre mutile capacità intellettive («nostra mutila intellectione metimur infinitatem»). E in questa accen-tuazione volontaristica, oltre che nella sproporzione tra la finitezza dell'intelletto umano rispetto alla smisurata potenza divina, sono da scorge-re, anziché anticipazioni leibniziane, ulteriori tracce di quello scotismo in sedicesimo che caratterizzò il pensiero scaligeriano.

Più che un tessuto connettivo, capace di dare coerenza ed organicità al suo pensiero, lo scotismo rappresenta nello Scaligero solo una tendenza di fondo, un residuo della sua prima formazione culturale. Su di esso s'innestano componenti filosofiche di diversa estrazione che trovano la loro comune radice nella scolastica e nella tradizione del cattolicesimo ortodosso. Il Vanini le registra, ne coglie le intime contraddizioni, sfrutta taluni spunti antitomistici di derivazione scotiana, ma ne avversa le propensioni sostanzialmente filoplatoniche e ne demolisce l'impianto cristiano. Tale è il caso della *transnaturalis investigatio*, che mette capo ad una cervellotica prova magico-cabalistica dell'esistenza di Dio, che il Taurisane-se presenta ironicamente come più raffinata e più sottile della tomistica *naturalis indagatio*, fondata sulle prove a posteriori.⁴⁶

Il gioco al massacro si estende alla definizione scaligeriana di Dio, che, essendo uno e infinito, è l'essenza in cui convergono i molteplici attributi che gli furono riferiti dalla tradizione latina, greca, cabalistica, neoplatonica e teologico-cattolica. Il Vanini se ne serve per mettere in crisi la nozione stessa di Dio come una nozione irrazionale e contraddittoria.⁴⁷ E

45. Ivi, CCCLXV, 8, p. 475a.

46. Ivi, VI, 2 e 3; G. C. Vanini, *Amphitheatrum*, Lugduni, Harsy, 1615 (d'ora in poi: *Amph.*), pp. 1-3.

47. Ivi, CCCLXV, 2, 6, 10; *Amph.*, pp. 9-10.

così accade per tutte le utilizzazioni dello Scaligero del quale rimane nel testo vaniniano solo lo strato epidermico della lettera, ma non lo spirito cristiano-religioso che lo pervade. Sicché alla creazione come *generatio e nihilo*, si contrappone l'eternità del mondo, alla conflagrazione universale, con cui il volere divino pone un termine finito all'universo, fa riscontro la concezione della incorruttibilità ed eternità della materia,⁴⁸ alla sessualità intesa nei termini del precetto paolino, fa eco un'impostazione naturalistica che ne dà in chiave fisiologica una valutazione positiva,⁴⁹ all'ingenuo teleologismo, che colloca le quattro cause aristoteliche in un rapporto gerarchico o in una scala di valori o di gradi di perfezione ed investe l'origine dei monti, il moto delle acque, il magnetismo, i sogni, i processi conoscitivi e il meccanismo della visione, si fa corrispondere la negazione *tout court* di un qualsivoglia rapporto di causalità tra Dio e il mondo e tra Dio e l'uomo.⁵⁰

In realtà in tutta la materia trattata emergono costantemente nello Scaligero preoccupazioni di carattere teologico. Un breve e rapido *excursus* sui temi più importanti può essere sufficiente a darcene un'idea. L'identificazione alessandristica di Dio e della prima Intelligenza è sospettata di contenere in sé i principi per un'autonomia del mondo fisico. Perciò contro l'antico commentatore lo Scaligero pone tra i due termini un divario incolmabile che al Vanini appare più incline all'autonomia che si voleva evitare.⁵¹ E se il Salentino svolge in senso coerentemente antiteologico il tema della unità ed eternità della materia,⁵² il Veronese non perde mai di vista l'ottica cristiana e, anche quando in ossequio all'aristotelismo ammette una *materia sempiterna*, ne fa in ogni caso una *res divina*, dipendente dal volere di Dio («Hisce de causis primario Dei consilio materia creata est»)⁵³.

Per giunta nel pensiero scaligeriano la dottrina aristotelico-perettiana delle Intelligenze motrici, si fonde e si confonde con l'angelologia cristiana e s'intreccia con il tema platonico dell'*anima mundi* e con quello neoplatonico di un ordine discensionale e ascensionale, teorizzato nel *Liber de causis*.⁵⁴ Così da un lato gli Angeli, per le loro funzioni ministeriali e

48. Ivi, LXI, 3, 5 e 6; Id., *De plantis*, I, p. 44; *Amph.*, pp. 17-18 e 31-33.

49. *Exotericae exercitationes*, CCXCIX, 2; CXXXI, 4; *Amph.*, pp. 161 e 264-265; G. C. Vanini, *De admirandis, Lutetiae, Perier*, 1616 (d'ora in poi: *DA*), p. 319.

50. *De plantis*, II, p. 135; *Exotericae exercitationes*, XLIII; XLI; CXXXI, I; CCLXXXIX; CCXCVII, 3; CCXCVI-II, 16; *DA*, pp. 353, 134, 112, 148-149, 491, 271, 272-274.

51. *Exotericae exercitationes*, LXVIII, I; *Amph.*, pp. 21-24.

52. *Amph.*, pp. 26-28, 30-31; *DA*, pp. 5-6.

53. *Exotericae exercitationes*, LXI, I, p. 91b.

54. Ivi, CCCLIX, I-14, pp. 462a - 468b.

assistenziali e per essere immateriali e privi di un loro specifico *ubi*, possono operare i miracoli e farsi portatori di messaggi divini e dall'altro i cieli, pur dotati di un'anima o di una forma propria, sono tuttavia mossi dalle Intelligenze motrici secondo un preciso disegno divino.⁵⁵ All'opposto il Vanini non solo contesta l'esistenza delle essenze angeliche della tradizione cattolica, ma compie altresì un'operazione radicale che investe lo stesso aristotelismo del Peretto e nega che delle Intelligenze motrici si possa dare una dimostrazione sulla base della *ratio naturalis*.⁵⁶

Di più forte tonalità platonico-cristiana è la dottrina scaligeriana dell'anima. Lungi dall'essere assimilabile al calore celeste – per il timore che ciò possa condurre ad una materializzazione di Dio («At tu in una, scilicet in ipso coeleste calore. Ut iam tibi nihil relinquatur ad illam propositiōnem: essentia Dei et essentia materiae primae unum sunt, gradu tantum differunt»)⁵⁷ – l'anima è una *quinta essentia* o una *forma fabricans* o *vis egegonica*, che esercita sul corpo quella stessa signoria che le Intelligenze motrici esercitano sui corpi celesti e il principe terreno sulla *bene instituta civitas*. Essa è, secondo la lettura temistiana, ordinatrice e architetta del corpo ed ha come *forma fabricans* una dignità superiore alla *forma informans*. La sua immortalità può essere dimostrata – a dispetto delle tesi pomponazziane – *ex principiis physicis* sulla base del presupposto che *non necessario omnia quae creata sunt interire*, ma può anche trovare conferma nella rivelazione e nella attestazione evangelica di una resurrezione della carne. In quanto anima vegetativa e sensitiva essa si genera *sui promotione* come una fiamma da un'altra fiamma ed è trasmessa – secondo la comune opinione dei teologi («etiam a nostris theologis habita est») – dal seme, ma in quanto anima razionale la sua origine non viene *a semine*, né *a coelo*, ma *a Deo solo auctore et creatore*.⁵⁸ Radicalmente opposto il discorso vaniniano che svolge nel solco del più genuino aristotelismo il tema della *forma informans* o della *entelecheia corporis organici* ecc., riconduce alla *generatio a semine* la stessa anima razionale ed argomenta a favore delle tesi mortalistiche.⁵⁹

Dal platonico dualismo di corpo e anima dipende, secondo il filosofo veronese, il dualismo etico tra virtù e vizio. Per la sua natura di sostanza semplice di origine divina, l'anima non può essere priva di razionalità, né può essere suscettibile di deviazioni e di errori, che dipendono esclusivamente dal legame con il corpo:

55. Ivi, CCCLIX, I, 2, 3, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 13; LXXVI, I, 4, LXXI, I, 5; VI, 2; LXVIII, I.

56. *Amph.*, pp. 38-39, 211-18, 221-25; *DA*, pp. 16-19, 374.

57. *Exotericae exercitationes*, CI, 18, p. 152a.

58. Ivi, CCCVII, 20; VI, 5 e 8; LXXVI, I, VI, 11.

59. *DA*, pp. 186-87 e 190-92; *Amph.*, pp. 228-230.

Dico igitur: in anima nostra nullam partem, nullam vim, nihil denique prorsus vel esse, vel cogitari posse, quod careat ratione. Ipsa per se divina suapte natura, sibi serviens, sibi imperans, si a corpore absolvatur; implicita corpori, per eius officiales, atque administras partes, recipit impressiones. Fit ergo talis quales illae sunt.⁶⁰

Perciò la *voluptas*, che è in sé *divina res*, se contenuta nei limiti spirituali dell'anima, per un verso conduce al sommo bene o alla beatitudine intesa come progressiva identificazione con Dio e per un altro verso diviene oggetto di depravazione, se è contaminata dagli apporti della realtà corporea.⁶¹ Diverso l'orientamento del Vanini, il quale pone il piacere materiale, sensibile e corporeo a fondamento dell'elevazione dello spirito e mina alla radice la morale e la teologia cristiane, osservando che il desiderio di identificazione con Dio, in quanto implica un annientamento di sé, è talmente innaturale che non fu avvertito neppure dal ribelle Lucifero.⁶²

Teologiche sono altresì le considerazioni da cui parte lo Scaligero per opporsi all'argomento empedocleo della incessante perfettibilità dell'universo. Esso coinvolge una serie di questioni che vanno dalla generazione spontanea alla mistione, dalla comparsa di nuove specie viventi alla concezione platonica del migliore dei mondi possibili. Nel tentativo di far quadrare le diverse problematiche nell'ottica dell'ortodossia, il filosofo veronese cade in non poche contraddizioni. Da un lato egli accoglie la *platonica sententia* secondo cui Dio, benché possa, non vuole aggiungere nulla di nuovo alla creazione sia perché risulterebbe imperfetta la decisione precedente, sia perché il mondo non è in grado di recepire l'infinità della sua potenza.⁶³ Dall'altro, nel riconoscere che il mondo è imperfetto, si perita di evitare lo scoglio dell'argomento empedocleo⁶⁴ che postula un progressivo perfezionamento dell'universo e la possibilità della generazione di nuove specie viventi.⁶⁵ Perciò nel timore di avvalorare la tesi empedoclea, lo Scaligero tratta con molta circospezione le questioni relative alla generazione spontanea e alla mescolanza delle forme, limitandosi ad ammetterle solo al livello più basso della vita elementare e delle cose imperfette e a riconoscere la nascita di nuove specie viventi solo per i casi di innesto o di specie temporaneamente in potenza.⁶⁶ Di contro il Vanini ritiene che la *platonica sententia* implichi una

60. *Exotericae exercitationes*, CCCVII, 5, p. 391b.

61. Ivi, CCCVII, 27; CCIC, 2.

62. *Amph.*, 182-87, 189-96.

63. *Exotericae exercitationes*, CCXLIX, 3; *Amph.*, pp. III-II3.

64. *De plantis*, I, pp. 73-74.

65. *Amph.*, pp. 59-60.

66. *Exotericae exercitationes*, CCCXXIII; CI, I; CCXLIX, I.

limitazione e una vanificazione dell'onnipotenza divina («Frustranea et supervacua potentia est quae non habet in quod agat»),⁶⁷ che l'argomentazione di Empedocle metta in crisi l'idea creazionistica dei cattolici, che la generazione spontanea sia possibile anche per le specie più perfette, che la comparsa di nuove forme di vita sia un processo naturale in un universo in incessante divenire, che la dinamica della mistione scardini il pensiero aristotelico e richieda una radicale revisione della dottrina delle forme e un orientamento filosofico più incline verso il materialismo alessandrino.⁶⁸

L'altro nodo essenziale del pensiero scaligeriano è ovviamente quello della Divina Provvidenza. Le oscillazioni in merito sono purtroppo consistenti e difficilmente conciliabili, poiché per un verso l'idea di *Providentia* è posta in relazione alla *nostra mutila intellectione*, non essendo possibile in Dio né un futuro, né una *praevisio*, per un altro verso essa è intesa come un'energia assoluta, onnipervadente e immutabile («vis Dei praesens sibi semper et caetera omnia antecedens. Quare simplex est et una. Atque iccirco immutabilis»). Infine, la *praevisio* torna ad essere essenziale nel processo di creazione, come azione divina *in non ens, quando facit ut sit ens*. In realtà le incertezze dello Scaligero derivano direttamente dalla distinzione scolastica di *potestas absoluta* e *potestas ordinaria*, per le quali Dio è insieme volere libero, assoluto, onnipotente e incondizionato e scaturigine di un ordine ferreo e immutabile, condizionante e condizionato. Ne deriva che rispetto a noi la Provvidenza s'identifica con l'ordine naturale e, per la sua immutabilità, con il fato («Omnis autem necessitas ab ea est, et omne fatum et omnis natura»). In tale ottica la questione del libero arbitrio va posta solo in termini teologici, ancorché lo Scaligero non riesca a sciogliere le contraddizioni da essa implicate. Soprattutto egli respinge, per essere viziata da un presupposto naturalistico, l'ipotesi di una volontà umana dotata di un interno principio di movimento («sed negamus... esse internum principium in ipsa voluntate: quo mota a phantasmate possit velle et nolle. Alioquin actio voluntatis non esset in eius potestate, si ab agente solo naturali moveretur») e riconosce che la libertà dell'uomo non può essere negata se non a rischio di vanificare le nostre richieste di una giustizia divina: «si ita esset, non licere Dei iustitiae nos postulare atque damnare omissorum officiorum». Ma non si capisce come ciò possa accadere, dal momento che le decisioni divine sono predeterminate e che persino ciò che a noi appare come elemento di mutevolezza nell'ordine naturale è, invece, in sé rigorosamente immu-

67. *Amph.*, pp. III-II3.

68. *DA*, pp. 57-60, 171-172.

tabile («Eae si mutari videntur nobis, at immutabilitatem esse hanc mutabilitatem»).⁶⁹

Tale è la fisionomia filosofica del pensatore veronese e, se il Corvaglia ne fece «il più grande degli scrittori della Scuola di Padova»,⁷⁰ ciò è dovuto al fatto che gli capitò di scambiare per naturalismo quella separazione della *ratio naturalis* dalla teologia e insieme quella tendenza, anch'essa tipicamente scotiana, di porre l'accento sulle effettive possibilità della conoscenza umana. Tutt'altro, come si è accennato, l'orizzonte filosofico del Vanini, sicché alla fine è fuor di dubbio che chi legge gli scritti scaligeriani non vi riconosce i presupposti né della plastica personalità né del tormentato pensiero del Salentino e, per converso, chi legge il Vanini non vi ritrova lo Scaligero se non nella superficie increspata del testo.

69. *Exotericae exercitationes*, CCCLXV, 8, p. 475a; CCCVII, 25, pp. 409b-411b; CCCLV, 9.

70. L. Corvaglia, *op. cit.*, vol. IV, p. 315.

TESTI E DOCUMENTI

ÉDITER ET TRADUIRE COPERNIC

Le *De revolutionibus orbium coelestium libri sex* de Nicolas Copernic (1473-1543) a connu trois éditions entre 1543 et 1617, puis quatre éditions de caractère 'philologique' plus ou moins marqué entre 1854 et 1975, et enfin, en 1984, une édition 'historique'.

La première édition est parue du vivant de Copernic, mais elle n'a pas été faite directement sous son contrôle, puisqu'il vivait alors à Frombork (en Pologne aujourd'hui), tandis que le livre était imprimé à Nuremberg. La tâche d'édition du livre avait été confiée par Copernic à Georg Joachim Rheticus (1514-1574) – le seul disciple qu'il ait eu de son vivant –, relayé par Andreas Osiander (1498-1552) après le départ de Rheticus pour Leipzig en septembre 1542.¹ Cette édition, réalisée chez l'imprimeur Johannes Petreius avec lequel le théologien luthérien Osiander entretenait d'étroites relations,² a bénéficié non seulement d'une révision au moins partielle de Copernic lui-même,³ mais aussi de la compétence de son premier éditeur, à savoir Rheticus. Celui-ci, qui avait parfaitement assimilé la matière du livre de son maître, dont il avait publié un exposé synthétique remarquable de clarté intitulé *De libris revolutionum eruditissimi viri, et mathematici excellentissimi reverendi D. Doctoris Nicolai Copernici Torunnaei Canonici Vuarmercensis Narratio prima*,⁴ a pris en charge ce travail avec la compétence d'un éditeur scientifique au sens moderne du terme.

La deuxième édition, publiée à Bâle chez Henricpetri en 1566, suivie d'une réimpression de la *Narratio prima* (Gdańsk 1540) de Rheticus, est une reproduction page pour page de l'édition de 1543 – un 'fac-similé'

1. K. H. Burmeister, *Georg Joachim Rheticus*, 3 voll., Guido Pressler, Wiesbaden 1967, vol. 1, pp. 79-80.

2. Cf. G. Seebass, *Osiander und seine Drucker*, dans A. Osiander (der Ältere), *Gesamtausgabe*, éd. G. Müller et G. Seebass, *Schriften und Briefe 1539 bis März 1543*, G. Mohn, Gütersloh 1988, vol. 7, p. 557, note 9.

3. Sur les allers et retours d'un certain nombre de cahiers du *De revolutionibus* entre Nuremberg et Frombork, qui ont abouti à la confection d'une liste (seulement partielle) d'errata présente dans un nombre limité d'exemplaires définitifs, voir O. Gingerich, *An Annotated Census of Copernicus' De revolutionibus (Nuremberg, 1543 and Basel, 1566) [= Census]*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2002, pp. 12-5.

4. Voir *Narratio prima* [= NP], Edition critique, traduction française et commentaire par H. Hugonnard-Roche et J.-P. Verdet, avec la collaboration de M.-P. Lerner et A. Ph. Segonds (*Studia Copernicana* xx), Ossolineum, Wrocław-Warszawa 1982.

avant la lettre – qui ne comporte aucune correction par rapport à la précédente, y ajoutant seulement quelques coquilles.⁵

La troisième édition, due à Nicolas Muliers (1564-1630) et parue à Amsterdam sous le titre *Astronomia instaurata libris sex comprehensa, qui de Revolutionibus orbium caelestium inscribuntur*, est déjà une sorte d'édition 'historique' du livre de Copernic.⁶ Elle est en effet pourvue d'une biographie de l'auteur, et donne un texte qui – à la différence de l'édition de 1566 – intègre les corrections de l'*erratum* de 1543. De plus, elle est enrichie de notes et de commentaires à l'occasion desquels l'auteur, qui n'est pas lui-même copernicien, marque parfois son désaccord avec Copernic.⁷ Cette réédition du *De revolutionibus* qui vient en outre compléter les *Tabulae Frisicae* publiées par Muliers dès 1611, forme ainsi avec lesdites tables un ensemble conforme au vœu de Copernic, tel qu'il était annoncé dans la réclame de la page de titre de l'édition originale rédigée par Petreius,⁸ mais resté largement lettre morte dans l'édition de Nuremberg. Un manque (et un défaut grave) qu'Erasmus Reinhold (1511-1553) s'était déjà employé à corriger en composant ses fameuses *Tabulae Prutenicae* publiées en 1551.⁹

Après 1617, il n'y aura plus d'édition du *De revolutionibus* – en dépit d'un projet abandonné de Maestlin de publier chez Sebastien Henricpetri à Bâle une nouvelle édition, projet qui semblait encore d'actualité en 1621.¹⁰ On pourrait penser que la condamnation de Copernic par Rome en 1616 n'est pas étrangère à cette situation, puisqu'elle privait théoriquement tout éditeur de la perspective de vendre ce livre dans les pays catholiques. Mais la raison de l'abandon de ce projet par Maestlin paraît d'un autre ordre: Kepler a publié entre 1618 et 1621 les sept

5. Pour une description de cette édition, voir F. Hieronymus, 1488 *Petri* / Schwabe 1988. *Eine traditionsreiche Basler Offizin im Spiegel ihrer frühen Drucke*, 2 tomes, Schwabe & Co, Basel 1997, t. 2, n° 483 a, pp. 1343-1345.

6. Sur Muliers, voir R. Vermij, *The Calvinist Copernicans. 'The reception of the new astronomy in the Dutch Republic, 1575-1750*, Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Amsterdam 2002, pp. 45-52.

7. Les exemplaires restant de l'édition de 1617 ont été l'objet d'une émission en 1646 (et peut-être même déjà en 1640): voir sur ce point la note de H. Nobis dans l'édition citée *infra* note 23, p. 581, n. 25.

8. «Habes in hoc opere iam recens nato, & ædito, studiosæ lector, Motus stellarum, tam fixarum, quam erraticarum, cum ex ueteribus, tum etiam ex recentibus observationibus restitutos: & nouis insuper ac admirabilibus hypothesibus ornatos. Habes etiam Tabulas expeditissimas, ex quibus eosdem ad quoduis tempus quàm facillime calculare poteris. Igitur eme, lege, frue».

9. Sur cette œuvre, voir D. Savoie, *La diffusion du copernicanisme au xvii^e siècle: les 'Tables Pruteniques' d'Erasmus Reinhold*, Paris 1996 (thèse EHESS inédite).

10. D'après O. Gingerich, *Census*, pp. xiv et xxvi, l'édition de 1566 était épuisée depuis 1595 environ.

livres de son *Epitome astronomiae copernicanae* qui est une présentation du système copernicien tenant compte de toutes les nouveautés astronomiques survenues depuis le début du siècle, ce qui entraîna l'obsolescence complète du *De revolutionibus*. D'autre part, les *Tabulae Rudolphinae* du même Kepler publiées en 1627 ont définitivement supplanté non seulement les *Tabulae Prutenicae* de Reinhold sur lesquelles reposait une bonne part de la réputation de Copernic, mais aussi les *Tabulae Frisicae* de Muliers.

La redécouverte du *De revolutionibus* se fera seulement au xix^e siècle, près de 250 ans après l'édition d'Amsterdam, dans un contexte d'affrontements nationalistes. Revendiquant la 'polonité' de Copernic, l'astronome Jan Baranowski (1800-1879), Directeur de l'Observatoire de Varsovie,¹¹ publie en 1854 dans la capitale polonaise alors sous occupation russe, une somptueuse édition du *De revolutionibus* accompagnée de la quasi totalité des œuvres de Copernic et pourvue d'une traduction en polonais – il s'agit de la première version de Copernic dans une langue moderne. Pour établir son texte latin, Baranowski semble avoir pris pour base l'édition de Muliers (Amsterdam 1617) qu'il considère comme la meilleure. Il reproduit également l'ancienne préface du manuscrit autographe du *De revolutionibus* (alors conservé à Prague), dont il offre une belle reproduction fac-similé. Enfin, il donne dans son volume la *Narratio prima* de Rheticus, mais sans l'*Encomium Prussiae*, qui n'aurait sans doute pas trouvé sa place dans cette édition toute à la gloire de Copernic le Polonais. De l'avis unanime des spécialistes, le texte latin de l'édition de Varsovie est fautif, alors que la traduction polonaise qui l'accompagne est considérée comme excellente.

L'édition suivante, dite de Thorn, est publiée en 1873, pour célébrer le quatrième centenaire de la naissance de Copernic. L'initiative en revient à la *Copernicus Gesellschaft* de Thorn (Toruń), qui dédie l'édition à l'empereur Guillaume I^{er} de Prusse – Copernic étant présenté dans cette dédicace comme un Prussien. Cette édition se fonde principalement sur le manuscrit autographe de Copernic, tout en utilisant aussi l'édition *princeps*. Le résultat en est un texte qui se présente comme 'philologique', mais qui mélange en fait sans critère rigoureux des leçons provenant du manuscrit et d'autres leçons provenant de l'édition *princeps*. Cette édition a bénéficié la collaboration de quelques uns des meilleurs spécialistes de Copernic à l'époque, comme M. Curtze et L. Prowe.

11. Sur Jan Baranowski et les circonstances dans lesquelles il a entrepris de rééditer Copernic, voir A. Birkenmaier, *Études d'histoire des sciences en Pologne* [Studia Copernicana IV], Ossolineum, Wrocław, etc., 1972, pp. 697-700.

En prévision des célébrations pour le cinquième centenaire de la mort de Copernic en 1943, et dans un contexte violemment nationaliste, Franz et Karl Zeller préparent la publication en deux temps d'une nouvelle édition du *De revolutionibus*.¹² Le premier volume, paru en 1944, est préfacé par Fritz Kubach: c'est une reproduction en fac-similé du manuscrit. Le deuxième volume, une édition critique qui mêle la tradition manuscrite et celle des éditions anciennes, paraîtra à Munich en 1949.

Toujours dans le contexte des célébrations de Copernic, mais pour le cinquième centenaire de sa naissance cette fois, l'Académie polonaise des Sciences à Varsovie publie en 1973 une magnifique édition fac-similé en couleur du manuscrit du *De revolutionibus*, qui avait été donné en 1956 au gouvernement polonais par le gouvernement tchèque.¹³ Deux ans plus tard, la même académie publie une édition entièrement latine (texte de Copernic et commentaire en latin par R. Gansiniec).¹⁴ Là encore le manuscrit est à la base de l'édition.

Ces quatre éditions 'philologiques', et plus particulièrement les trois dernières citées, appliquent malheureusement à contre temps des méthodes empruntées à la philologie classique. Elles assument que le texte transmis par le manuscrit autographe de Copernic, étant antérieur à l'édition imprimée, doit être la base du texte critique à constituer. En fait, comme on l'a établi, le texte du manuscrit autographe n'est pas directement à l'origine de l'édition imprimée, car cette dernière dépend d'une copie intermédiaire dite 'fair copy' ou 'copie au net', préparée à partir du manuscrit autographe par Copernic et Rheticus. L'existence de cette copie au net est prouvée par trois ordres d'arguments: 1) par le fait qu'il n'y a aucune marque typographique sur le manuscrit conservé; 2) par le fait que la plupart des corrections portées en marge ou en interligne du manuscrit se retrouvent à leur place dans l'édition imprimée; 3) par le fait qu'un très grand nombre de corrections supplémentaires sont introduites dans l'imprimé sans qu'elles figurent dans le manuscrit.

12. Voir sur ce point, V. R. Remmert, *In the Service of the Reich: Aspects of Copernicus and Galileo in Nazi Germany's Historiographical and Political Discourse*, «Science in Context», 14, 2001, pp. 333-359; sur la carrière politique de F. Kubach (1912-1945), voir en part. pp. 341-342.

13. La même année 1973, le fac-similé de ce manuscrit (avec des introductions en anglais, russe, polonais, français) a fait l'objet de plusieurs co-éditions. Pour la France, voir *Fac-similé du Manuscrit du De revolutionibus* [Nicolas Copernic Œuvres complètes I], Académie polonaise des sciences-Editions du CNRS, Paris-Varsovie-Cracovie 1973. Les écrits mineurs de Copernic ont fait également en France l'objet d'une co-édition parue sous le titre *Fac-similés des manuscrits des écrits mineurs* [Nicolas Copernic Œuvres complètes II (version française)], Académie polonaise des sciences-Editions du CNRS, Paris-Varsovie-Cracovie 1992.

14. *Nicolai Copernici De revolutionibus libri sex*, Academia Scientiarum Polona, Varsaviae-Cracoviae 1975.

Ces remarques prouvent que cette copie, différente du manuscrit autographe, est à l'origine de l'édition imprimée; malheureusement, comme le plus souvent à l'époque, elle a été détruite après utilisation. Dès lors, on est en présence de deux états du texte: 1) l'état 'inachevé' attesté par le manuscrit, et 2) l'état 'achevé' attesté par l'imprimé, et il est contraire à toute bonne méthode d'introduire des leçons tirées du manuscrit dans le texte imprimé – sauf lorsque le texte de l'imprimé est manifestement fautif et que le texte du manuscrit peut expliquer la genèse de la faute de l'imprimé: on suppose alors, en ce cas, une faute de copie survenue entre le manuscrit autographe et la copie au net, non remarquée par Copernic et Rheticus, ni plus tard, par l'imprimeur. De tels cas sont très rares: en revanche, introduire *ad libitum* dans le texte imprimé des leçons du texte manuscrit équivaut à publier un texte qui n'a jamais existé nulle part.

A partir de l'édition 'philologique' de Thorn (1873), on s'est trouvé devant une situation inextricable. S'en tenir au manuscrit autographe – pour n'évoquer que ces données d'importance, il ne comporte ni titre général, ni division en livres – obligeait à emprunter des éléments essentiels de la structure de l'ouvrage à l'édition *princeps*. Et ainsi, ce que l'on a constitué jusqu'à l'édition de Varsovie parue en 1975, c'est un texte 'éclectique'. Ce texte éclectique a été aussi relayé auprès d'un public plus large à travers les différentes traductions en langue moderne depuis l'édition de Varsovie (1854). Ces traductions omettent le plus souvent de préciser que le texte sur lequel elles s'appuient repose sur des conjectures philologiques discutables. Parmi ces traductions qui ont largement circulé, on citera notamment la traduction française (partielle) du livre premier du *De revolutionibus* par A. Koyré¹⁵ qui traduit le texte de l'édition Thorn. C'est le même texte latin qui a servi de base à la traduction italienne partielle de Copernic publiée par C. Vivanti en 1975¹⁶. La traduction complète des six livres du *De revolutionibus* éditée par F. Barone,¹⁷ déclare s'appuyer sur les trois dernières éditions philologiques: 1873, 1949 et 1975, donnant un texte qui mélange sans grande rigueur des éléments empruntés aux dites éditions.¹⁸

15. Félix Alcan, Paris 1934; 2e édition revue par E. Rosen, A. Blanchard, Paris 1970.

16. N. Copernico, *De revolutionibus orbium coelestium. La costituzione generale dell'universo*, a cura di A. Koyré; trad. di C. Vivanti, Einaudi, Torino 1975.

17. Dans N. Copernico, *Opere*, Utet, Torino 1979.

18. Parmi les singularités de cette traduction, signalons que le lecteur trouvera les deux préfaces (celle du manuscrit autographe) et la dédicace à Paul III; la fin du chapitre 6 du livre premier non reprise dans l'édition *princeps*; la Lettre de Lysis à Hipparque imprimée dans la traduction après le chapitre 11 du livre premier, etc.

Du côté des traductions anglaises récentes, la situation est plus contrastée. La traduction anglaise de E. Rosen,¹⁹ qui s'appuie théoriquement sur le texte critique édité par l'Académie polonaise des sciences en 1975, s'accorde des libertés considérables pour introduire directement dans son texte tous les éléments du manuscrit autographe qu'il estime utiles (en les distinguant typographiquement).²⁰ Pour sa part, A. M. Duncan,²¹ bien qu'il déclare traduire le texte de l'édition *princeps*, donne quand même, ça et là, une version anglaise de quelques parties du manuscrit. Signalons enfin que la traduction espagnole par C. Nínguez Pérez²² prend pour base le texte latin de l'édition de Varsovie (1975).

Il a fallu attendre 1984 et l'édition d'Heribert Nobis et Bernhard Sticker pour voir appliquer enfin des principes d'édition raisonnables.²³ Compte tenu des graves défauts que comporte le manuscrit, le seul texte de base pour une édition critique ne peut être que celui de l'édition de Nuremberg 1543. Ce texte est le seul qui soit fidèle à l'intention de Copernic, et c'est à travers ce texte – faut-il le rappeler – que Copernic a été lu et connu du xvi^e siècle jusqu'à la moitié du xix^e siècle, et encore après. L'édition critique Nobis-Sticker – qui se définit elle-même comme 'historique', par opposition aux éditions dites 'philologiques' – n'a pas négligé pour autant les leçons du manuscrit, qui figurent dans un appareil critique spécial en bas de page, ni les textes les plus importants du manuscrit que Copernic n'a pas jugé bon de retenir pour l'édition définitive: ces pièces sont rassemblées en fin de volume en Appendice.

Dans notre édition du *De revolutionibus* (texte latin critique, traduction française et commentaires) à paraître aux éditions Les Belles Lettres (Paris), nous suivrons le même principe général, mais sans citer dans un appareil spécial toutes les variantes du manuscrit. Nous estimons qu'il convient de publier le texte du *De revolutionibus* qui a circulé effectivement par la voie de l'imprimé et qui est le seul Copernic connu – à la différence du Copernic manuscrit resté enfoui dans le secret de bibliothèques privées pendant plus de trois siècles.²⁴ Notre appareil se réduira essentielle-

19. *Nicholas Copernicus On the Revolutions*, Polish Scientific Publishers, Warsaw-Cracow 1978.

20. Voir par exemple pp. 14, 25-26, 27, etc.

21. *Copernicus: On the revolutions of the heavenly spheres*, Barnes and Noble, New York 1976.

22. Nicolás Copérnico, *Sobre las revoluciones*, Tecnos, Madrid 1987.

23. *Nicolaus Copernicus Gesamtausgabe im Auftrag der Kommission für die Copernicus-Gesamtausgabe* herausgegeben von H. M. Nobis und M. Folkerts, Gerstenberg, Hildesheim 1974-1984, puis Akademie Verlag, Berlin 1994. L'édition critique du *De revolutionibus* par H. M. Nobis et B. Sticker occupe le tome II de cette série.

24. Pour l'histoire du manuscrit, voir l'introduction de J. Zathey au fac-similé du *De revolutionibus*, cit. note 13, pp. 15-21.

ment aux variantes présentées par les éditions anciennes; et exceptionnellement à celles du manuscrit susceptibles d'éclairer ou de confirmer le texte des éditions. Les leçons intéressantes du manuscrit seront discutées, le cas échéant, dans nos notes à la traduction, et nous reproduisons en appendice les passages les plus importants du manuscrit qui n'ont pas ou plus de correspondant dans l'édition de Nuremberg. Il va de soi que notre traduction est fondée exclusivement sur le texte de l'édition *princeps*, celui que Copernic a voulu voir circuler. Ce faisant, on évitera aussi certaines graves mésinterprétations consistant à prêter à Copernic des doctrines qu'il n'a jamais professées et dont la seule justification est le texte des éditions 'philologiques'.

NOTE SUR LE TEXTE DU MANUSCRIT AUTOGRAPHE

Nous donnons ci-dessous, avec traduction française en vis-à-vis, quatre textes tirés des livres I et II (selon la division en livres de l'édition de 1543). Le texte latin est transcrit à partir du fac-similé du *De revolutionibus* (édition Paris-Varsovie-Cracovie 1973). Nous en avons respecté la graphie originale et la ponctuation.

Liste des sigles de l'apparat critique

Ms= Manuscrit du *De revolutionibus*
 N *De revolutionibus*, Nuremberg 1543
 B *De revolutionibus*, Bâle 1566
 A *Astronomia instaurata*, Amsterdam 1617
 v¹ Varsovie 1854
 T Thorn 1873
 M München 1949
 v² Varsovie 1975
 H Hildesheim 1984

TEXTE

[LIBER PRIMUS]

I. Ms, f. 1^{r-v}

[I]Nter multa ac varia literarum artiumque studia: quibus hominum ingenia uegetantur,^a ea præcipue amplectenda existimo: summoque prosequenda studio: quæ in rebus pulcherrimis, et scitu dignissimis versantur. Qualia sunt quæ de diuinis mundi reuolutionibus: cursuque syderum magnitudinibus: distantijs: ortu et occasu: cæterorumque in cœlo apparentium causis, pertractat:^b ac totam denique formam explicat.^c Quid autem cœlo pulcrius nempe quod continet pulcra omnia: quod vel ipsa nomina declarant: Cælum et Mundus. hoc puritatis et ornamenti: illud cælati appellatione. Ipsum plerique philosophorum ob nimiam eius excellentiam, visibilem deum vocauerunt. Proinde si artium dignitates penes suam de qua tractant materiam æstimentur erit hæc longe præstantissima: quam alij quidem Astronomiam alij Astrologiam: multi vero priscorum mathematices consumationem vocant. Ipsa nimirum ingenuarum artium caput: dignissima homini libero: omnibus fere mathematices speciebus fulcitur. Arithmetica^d Geometrica: Optice: Geodesia Mechanica et si quæ sint aliæ: omnes ad illam sese conferunt. At cum omnium bonarum artium sit abstrahere a vicijs: et hominis mentem ad meliora dirigere: hæc præter incredibilem animi voluptatem abundantius id præstare potest. Quis enim inherendo ijs quæ in optimo ordine constituta videat diuina dispensatione dirigi: assidua eorum contemplatione: et quadam consuetudine non prouocetur ad optima: admireturque opificem omnium in quo tota felicitas est et omne bonum. Neque enim frustra diuinus ille psalter delectatum se diceret in factura dei: et in operibus manuum eius exultabundum: nisi quod hysce medijs: quasi vehiculo quodam ad summi boni contemplationem perducamur. Quantam vero utilitatem et ornamentum Reipublicæ conferat (ut priuatorum comoda innumerabilia transeamus) peroptime animaduertit plato. Qui in septimo Legum libro ideo maxime expetendam putat: vt per eam dierum ordine in menses et annos digesta tempora in solemnitates quoque et sacrificia: Viuam |1^r| vigilantemque redderent ciuitatem: et si quis (inquit) necessariam hanc neget homini optimarum doctrinarum quamlibet præcepturo, stultissime cogitabit: et multum abesse putat: ut quisquam diuinus effici appellarique possit: qui nec Solis: nec Lunæ: nec reliquorum syderum necessariam habeat cognitionem.

Porro diuina hæc magis quam humana scientia: quæ de rebus altissimis inquirat: non caret difficultatibus. Præsertim quod circa eius principia et assumptiones quas græci hypotheses vocant plerosque discordes fuisse videamus, qui ea tractaturi aggressi sunt: ac perinde non eisdem rationibus innixos. Præterea quod syderum cursus et stellarum reuolutio non potuerit certo numero definiri: et ad perfectam noticiam deducj: nisi cum tempore: et multis anteactis obseruationibus: quibus vt ita dicam per manus traderetur posteritatj. Nam et si C Ptolemæus alexandrinus: qui admiranda sollertia et diligentia cæteris longe præstat ex quadringentorum et amplius annorum obseruatis totam hanc artem pene consu-

TRADUCTION

[I. PRÉFACE MANUSCRITE]¹

Parmi les diverses et nombreuses études qui, dans le domaine des lettres et des arts, nourrissent l'esprit de l'homme, il faut, selon moi, embrasser et poursuivre avec le plus grand zèle principalement celles qui ont trait aux choses les plus belles et les plus dignes d'être connues. Telles sont celles qui traitent des divines révolutions du monde,² du cours des astres, de leurs grandeurs, distances, levers et couchers, ainsi que des causes des autres phénomènes se produisant dans le ciel, et qui en expliquent enfin l'entière constitution. Or, qu'y-a-t-il de plus beau que le ciel, qui justement contient toutes les belles choses? Les noms de ciel [*cælum*] et de monde [*mundus*],³ à eux seuls, le montrent avec évidence; le dernier nom indique la pureté et l'ornement, tandis que le premier indique la ciselure. Et la plupart des philosophes, en raison de son éminente excellence, ont appelé le ciel 'dieu visible'.⁴ En outre, si la dignité d'un art est estimée en fonction de la matière dont il traite, cet art sera de beaucoup le plus excellent que les uns appellent astronomie, les autres astrologie,⁵ et un grand nombre parmi les Anciens, 'accomplissement du savoir'.⁶ Cet art, en effet, qui est le sommet des arts libéraux et le plus digne d'un homme libre, s'appuie sur presque toutes les branches du savoir mathématique: arithmétique,⁷ géométrie, optique, géodésie, mécanique et les autres, s'il en est,⁸ toutes apportent leur contribution à l'astronomie. Et comme c'est le propre de tous les arts libéraux de détourner l'esprit de l'homme des vices et de le diriger vers des choses meilleures, l'astronomie peut y pourvoir plus largement, sans compter qu'elle procure à l'esprit un incroyable plaisir. Qui, en effet, s'appliquant aux choses qu'il voit établies selon l'ordre le meilleur et dirigées par la providence divine, ne serait par leur contemplation assidue et une certaine familiarité avec elles, entraîné vers le meilleur, et n'admirerait l'auteur de toutes choses, en qui résident tout bonheur et tout bien?⁹ Le divin psalmiste ne se serait-il pas déclaré en vain "réjoui par l'œuvre de Dieu et transporté de joie par les œuvres de ses mains"¹⁰ si par le moyen de ces œuvres comme par quelque véhicule, nous n'étions entraînés à la contemplation du Bien suprême? Quant à la grande utilité et à l'ornement que cet art confère à la République – pour passer sous silence les innombrables avantages des particuliers –, Platon les a excellemment signalés.¹¹ En effet, au septième livre des *Lois*, il estime que cet art doit être très vivement encouragé afin que, les jours étant ordonnés en mois et en années au moyen de l'astronomie, le temps ainsi organisé en vue des fêtes et des sacrifices rende la cité vivante et éveillée; et si quelqu'un, dit-il, nie que l'astronomie soit nécessaire à qui veut enseigner l'une quelconque des plus hautes sciences, il raisonnera comme un sot. Il s'en faut de beaucoup, estime Platon, que puisse devenir divin et en mériter le nom celui à qui manque la connaissance nécessaire du soleil, de la lune et des autres astres.

Or, cette science plus divine qu'humaine qui traite des choses les plus hautes, ne manque pas de difficultés, principalement parce que, touchant ses principes et ses assomptions (que les Grecs nomment hypothèses),¹² nous voyons que sont

mauerit ut iam nihil deesse videretur: quod non attigisset. Videmus tamen ple-
raque non conuenire ijs quæ traditionem eius sequi debebant alijs etiam quibus-
dam motibus repertis illi nondum cognitis. Vnde et plutarchus vbi de anno
Solis vertente disserit: hactenus (inquit) syderum motus mathematicorum peri-
tiam vincit. Nam ut de anno ipso exemplificem: quam diuersæ semper de eo
fuerint sententiæ puto manifestum: adeo ut multi desperauerint posse certam
eius rationem inueniri.^e Ita de alijs stellis^f fauente deo: sine quo nihil possumus,
latius de his inquirere cum tanto plura habeamus adminicula: quæ nostræ su-
bueniant institutioni: quanto maiorj temporis interuallo huius artis auctores nos
præcesserunt: quorum inuentis: quæ a nobis quoque de nouo sunt reperta com-
parare licebit. Multa præterea aliter quam priores fateor me traditurum: ipso-
rum licet munere: utpote qui primum ipsarum rerum inquisitionis aditum pate-
fecerunt.

a. uegetantur Ms (*ut videtur*): nego[ci]antur H

b. pertractat Ms: pertractant v¹:

c. explicat Ms: explicant v¹:

d. Arithmetica Ms: Arithmetica v¹

e. *Après inueniri, on trouve barré dans le Ms: Attamen ne huiusce difficultatis prætextu ignauiam videar contegisse [il faudrait lire contexisse, comme l'a conjecturé Hipler dans Spicilegium Copernicanum, p. 120] tentabo*

f. Ita de alijs stellis *ajouté en marge*

2. Ms, f. 5^{r-v}

Quemadmodum ex aduerso in minimis corpusculis: ac insectilibus quæ atomi
vocantur: cum sensibilia non sint duplicata vel aliquoties sumpta: non statim
componunt visibile corpus. At possunt adeo multiplicari, ut demum sufficiant
in^a apparentem coalescere magnitudinem. Ita quoque de loco terræ, quamuis in
centro mundi non fuerit distantiam tamen ipsam^b incomparabilem adhuc esse
|5^v| præsertim ad non errantium stellarum sphæram.

a. in *ajouté en marge*

b. ipsam *ajouté sous la ligne*

3. Ms, f. 11^v-12^v

Et si fateamur Solis Lunæque cursum in immobilitate quoque terræ demonstra-
ri posse: in cæteris vero errantibus minus congruit^a. Credibile est hisce similibu-
sque causis philolaum mobilitatem terræ sensisse: quod etiam nonnulli Aristar-
chum samium ferunt in eadem fuisse sententia. non illa ratione moti: quam
allegat reprobatur Aristoteles. Sed cum talia sint: quæ nisi acri ingenio et dili-
gentia diuturna comprehendi non possent: latuisse tunc plerumque philosophos:
et fuisse admodum paucos: qui eo tempore sydereorum motuum calluerint ra-
tionem, a platone non tacetur. At si philolao vel cuius Pythagorico intellecta

en désaccord la plupart de ceux qui ont entrepris d'en traiter et que, par suite, ils ne se sont pas appuyés sur les mêmes fondements.¹³ De plus, le cours des planètes et la révolution des étoiles ne pouvaient être déterminés par un calcul précis et ramenés à une connaissance parfaite sinon avec l'écoulement du temps et grâce à de nombreuses observations antérieures, par le moyen desquelles cette connaissance est transmise à la postérité pour ainsi dire de la main à la main.¹⁴ Car, bien que C. Ptolémée d'Alexandrie, qui l'emporte de beaucoup sur les autres astronomes par son admirable ingéniosité et par son industrie, ait porté tout cet art presque jusqu'à sa perfection en s'appuyant sur des observations qui s'étendent sur une période de plus de quatre cents ans,¹⁵ de sorte qu'il semblait ne plus rien rester qu'il n'ait traité, nous voyons cependant que la plupart des choses ne s'accordent pas avec les conséquences qui devraient découler de son enseignement,¹⁶ sans compter que certains autres mouvements, qui lui étaient inconnus, ont été découverts depuis.¹⁷ C'est pourquoi Plutarque aussi, traitant de l'année solaire tropique, dit: "Jusqu'ici le mouvement des astres a vaincu l'habileté des mathématiciens".¹⁸ En effet, pour prendre l'exemple de l'année elle-même, on connaît, je pense, la diversité des opinions qui ont toujours couru sur elle, à tel point que beaucoup ont abandonné l'espoir de pouvoir la déterminer exactement.¹⁹ De même, pour les [mouvements des] autres astres. Et avec l'aide de Dieu, sans qui nous ne pouvons rien, je tenterai d'approfondir ces questions. Car nous trouvons d'autant plus de secours pour nous assister dans notre tâche qu'est plus long l'intervalle de temps qui nous sépare des fondateurs de cet art, dont nous pourrions comparer les découvertes avec ce que nous avons nous-mêmes trouvé récemment. De plus, je déclare que je traiterai de nombreuses questions autrement que mes prédécesseurs, bien que je leur sois redevable, puisque ce sont eux qui ont les premiers ouvert la voie à l'étude de ces matières elles-mêmes.²⁰

2. [FIN DU CHAPITRE 6]¹

De même, à l'autre extrême, les corpuscules infimes et insécables, que l'on appelle atomes,² n'étant pas perceptibles, ne composent pas d'emblée un corps visible lorsqu'ils sont pris à deux ou à plusieurs, mais ils peuvent être multipliés jusqu'à ce qu'enfin ils suffisent pour s'unir en une grandeur apparente. Il en va de même pour la position de la terre: bien qu'elle ne se trouve pas au centre du monde, cependant sa distance par rapport à ce dernier reste peu considérable, surtout si on la compare à la sphère des fixes.³

3. [LETTRE DE LYSIS À HIPPARQUE]

Et bien que nous reconnaissons que le cours du soleil et de la lune peut être démontré aussi avec une terre immobile, dans le cas des autres astres errants cela convient moins. On peut croire que c'est pour ces raisons et d'autres semblables que Philolaos¹ a pensé à la mobilité de la terre, opinion qui fut aussi celle d'Aristarque de Samos² selon certains; [et ces gens] ne furent pas ébranlés par l'argument qu'allègue et que critique Aristote.³ Mais comme ces choses sont telles qu'elles ne peuvent être comprises sans un esprit aigu et une longue application, la plupart des philosophes les ont alors ignorées, et, Platon ne le cache pas, rares

fuerunt: verisimile tamen est ad posteros non profudisse. Erat enim pythagoreorum obseruantia non tradere [literis *obl.*] literis: nec pandere omnibus arcana philosophiæ. Sed amicorum dumtaxat et propinquorum fidei committere ac per manus tradere. Cuius rei monumentum extat Lysidis ad Hipparchum epistula: quam ob memorandas sententias et ut appareat, quam preciosam penes se habuerint philosophiam placuit huc inserere: atque huic primo libro per ipsam inponere finem. Est ergo exemplum epistolæ: quod e græco vertimus hoc modo.

Lysis Hipparcho Salut(em).^b

Post excessum Pythagoræ: numquam mihi persuasissem futurum ut societas discipulorum eius disiungeretur. Postquam autem præter spem, tamquam naufragio facto alius alio delati disiectique sumus, pium tamen est diuinorum illius præceptorum meminisse: neque communicare philosophiæ bona, ijs qui neque animi purificationem somniauerunt. Non enim decet ea porrigere omnibus: quæ tantis laboribus sumus consecuti. Quemadmodum neque Eleusiniarum dearum arcana prophanis hominibus licet patefacere: peræque enim iniqui |12'| ac impij haberentur utrique ista facientes. Operæ precium est autem recensere: quantum temporis consumserimus in abstergendis maculis: quæ pectoribus nostris inhærebant: donec quinque labentibus annis, præceptorum illius facti sumus capaces. Quemadmodum enim pictores post expurgationem astrinxerunt acrimonia quadam vestimentorum tincturam: ut inabluibilem imbibant colorem et qui postea non facile possit euanescere. Ita diuinus ille vir philosophiæ præparauit amatores: quo minus spe frustraretur: quam de alicuius virtute concepisset. Non enim mercennariam vendeat doctrinam. Neque laqueos, quibus multi sophistarum mentes iuuenum implicant, utilitate vacantes adnectebat; sed diuinarum humanarumque rerum erat præceptor. Quidam vero doctrinam illius simulantes multa et magna faciunt: et peruerso ordine: neque ut congruit instruunt iuuentatem.^c Quamobrem importunos ac proteruos reddunt auditores. permiscet enim turbulentis ac impuris moribus syncera præcepta philosophiæ. Perinde enim est ac si quis in altum puteum cœno plenum puram ac liquidam aquam infundat: nam cœnum conturbat et aquam amittit. Sic accidit ijs: qui hoc modo docent atque docentur. Densæ enim et opacæ siluæ mentem et præcordia eorum occupant: qui rite non fuerint iniciatj: omnemque animi: mansuetudinem: et rationem impediunt. Subeunt hanc siluam omnia viciorum genera: quæ depascuntur: arcant: nec aliquo modo sinunt prodire rationem. Nominabimus autem primum ipsorum ingredientium matres incontinentiam: et auariciam. Suntque ambæ fecundissimæ. Nam incontinentia incestus: ebrietates stupra: et contra naturam voluptates parit: et vehementes quosdam impetus: qui ad mortem usque et præcipitium impellunt. Jam enim libido quosdam usque adeo inflammauit: ut neque matribus neque pignoribus abstinerent: quos etiam contra leges patriam ciuitatem: et tyrannos induxit:^d iniecitque laqueos: ut vinctos ad extremum usque supplicium cœgerit. Ex auaricia autem genitæ sunt rapinæ parricidia: sacrilegia: veneficia: atque aliæ id genus sorores. Oportet igitur huiusce siluæ latebras: in quibus affectus isti versantur: igne ferro: et omni conatu excidere. Cumque ingenuam rationem his affectibus liberatam intellexerimus: tunc optimam frugem: et fructuosam illj inseremus. Hæc tu quidem Hipparche non paruo studio didiceras. Sed parum |12''| o bone vir seruasti, siculo

étaient ceux qui, à cette époque, étaient versés dans l'explication des mouvements célestes.⁴ Mais si ces choses ont été comprises de Philolaos ou de l'un quelconque des Pythagoriciens, il est vraisemblable qu'elles n'ont pas été livrées à la postérité, car c'était une règle chez les Pythagoriciens de ne rien consigner par écrit, et de pas enseigner les secrets de la philosophie à tous les hommes, mais de ne les confier et transmettre de la main à la main qu'aux amis et aux proches.⁵ La lettre de Lysis à Hipparque en porte témoignage. Il nous a plu de l'insérer ici et de terminer sur elle ce premier livre⁶ pour rappeler les sentences mémorables de ces auteurs, et pour que l'on voie en quelle estime ils ont tenu la philosophie. Voici donc le texte de cette lettre⁷ que nous traduisons à partir du grec de la façon suivante.⁸

Lysis à Hipparque,⁹ Salut.

Après la mort de Pythagore, jamais je n'aurais pu croire que la société de ses disciples pût se défaire.¹⁰ Après que, contre toute attente, comme à la suite d'un naufrage, nous avons été transportés et dispersés chacun de notre côté, c'est un devoir de piété de se souvenir de ses divins préceptes et de ne pas communiquer les biens de la philosophie à ceux qui n'ont même pas songé à la purification de leur âme. Car il ne convient pas d'offrir à tous ce que nous avons obtenu au prix de tant de peines, tout comme il n'est pas permis de dévoiler au profane les secrets des déesses d'Eleusis,¹¹ et ceux qui feraient l'une ou l'autre de ces actions seraient tenus pour également injustes et impies. Il vaut la peine de rappeler tout le temps que nous avons passé à effacer les taches qui souillaient nos poitrines jusqu'à ce qu'au terme de cinq années,¹² nous ayons été prêts à recevoir ses préceptes. En effet, tout comme les teinturiers après avoir lavé les vêtements, en fixent la teinture au moyen d'un certain mordant, pour qu'ils s'imprègnent d'une couleur indélébile, qui par la suite ne pourrait pas disparaître facilement,¹³ de la même façon cet homme divin a préparé les amoureux de la philosophie, pour que l'espérance qu'il avait conçue touchant la vertu de l'un d'entre eux ne fût pas déçue. En effet, il ne vendait pas contre rémunération sa doctrine, ni ne lançait des filets avec lesquels la plupart des sophistes, qui n'ont en vue que le profit, embrouillent l'esprit des jeunes gens, mais il était un maître dans les choses divines et humaines. Certains, simulant sa doctrine,¹⁴ font sans doute beaucoup de grandes choses et enseignent la jeunesse sans respecter l'ordre qui convient. C'est pourquoi ils rendent leurs disciples importuns et effrontés, parce qu'ils mêlent les préceptes purs de la philosophie à leurs mœurs turbulentes et impures. C'est comme si quelqu'un versait de l'eau pure et limpide dans un puits profond plein de boue : il agite la boue et perd son eau ; il en va de même pour ceux qui enseignent et sont enseignés de cette façon. D'épaisses et obscures forêts envahissent l'esprit et le cœur de ceux qui n'ont pas été initiés comme il convient, et elles empêchent toute bonté d'âme et toute raison. Toutes les sortes de vices pénètrent sous cette forêt, qui dévorent la raison, la repoussent et ne lui permettent pas de se manifester d'aucune façon. Nommons d'abord les mères de tous ces vices qui envahissent [l'âme] : l'incontinence et l'avarice, qui sont toutes deux très prolifiques. Car l'incontinence engendre incestes, ivrogneries, débauches, voluptés contre nature, ainsi que certaines impulsions violentes qui mènent à la mort et à l'abîme. En effet, le désir a tellement enflammé certains qu'ils n'ont respecté ni mères ni enfants.¹⁵ Il les a même poussés contre les lois, contre la patrie, contre la cité, et contre les gouvernants, et il les entrave de telle sorte qu'il les mène liés jusqu'au dernier supplice. De l'avarice sont nés

luxu degustato, cuius gratia nihil postponere debuisses. Aiunt etiam plerique te publice philosophari: quod vetuit Pythagoras: qui Damæ filiæ suæ commentarios testamento relinquens mandavit: ne cuiquam eos extra familiam traderet. Quos cum magna pecunia vendere posset, noluit. Sed paupertatem et iussa patris aestimavit auro cariora. Aiunt etiam: quod Dama moriens Vitaliæ filiæ suæ idem reliquerit fidei commissum. Nos autem virilis sexus inofficiosi sumus in præceptorem: sed transgressores professionis nostræ. Si igitur te emendaeris gratum habeo. Sin minus mortuus es mihi.

- a. Et si fateamur – hisce similibusque: *rayé dans le Ms.*
- b. Lysis Hipparcho Salut.: *rayé dans le Ms.*
- c. iuventatem Ms: iuventutem T.
- d. Après induxit, ut vinctas *rayé dans le Ms.*

[LIBER SECUNDUS]

4. Ms, f. 13^r

[Q]Væ ex philosophia naturali ad institutionem nostram necessaria videbantur tamquam principia et hypotheses Mundum videlicet sphæricum immensum, similem infinito Stellarum quoque fixarum sphæram omnia continentem immobilem esse. Cæterorum vero corporum cælestium motum circulare: summatim recensuimus. Assumpsimus etiam quibusdam reuolutionibus mobilem esse tellurem: quibus tamquam primario lapidi totam astrorum scientiam instruere nitimur.

rapines, parricides, sacrilèges, empoisonnements et autres rejets de cette sorte. Il convient donc de détruire par le feu, par le fer, et par tous les moyens les refuges de cette forêt dans lesquels se tiennent ces passions. Et lorsque nous saurons que la noble raison a été libérée de ces passions, alors nous pourrons y planter une récolte excellente et fructueuse. Ces préceptes, Hipparque, tu les avais appris non sans grande peine, mais ô homme bon, tu les as bien peu respectés, une fois que tu as goûté le luxe de la Sicile auquel tu n'aurais dû pourtant rien sacrifier.¹⁶ Beaucoup disent même que tu enseignes publiquement la philosophie, ce que Pythagore a interdit: en confiant par testament ses écrits à sa fille Dama,¹⁷ il ordonna qu'elle ne les transmitt à personne en dehors de la famille. Et alors qu'elle aurait pu les vendre pour beaucoup d'argent, elle ne l'a pas voulu, car elle estimait la pauvreté et les ordres de son père pour plus précieux que l'or. On dit aussi que Dama, à sa mort, demanda à sa fille Vitalie,¹⁸ de respecter le même engagement. Et nous, qui sommes pourtant du sexe masculin, nous manquons à nos devoirs envers notre maître, et renions notre promesse. Si donc tu t'amendes, je t'en saurai gré, sinon, tu es mort pour moi.

4. [ANCIEN DÉBUT DU LIVRE II]¹

Nous venons d'exposer brièvement, à titre de principes et d'hypothèses,² ce qui, dans la philosophie naturelle,³ nous paraissait nécessaire pour l'exécution de notre dessein, à savoir: que le monde est sphérique, immense et semblable à l'infini;⁴ que la sphère des étoiles fixes, qui contient toutes choses, est immobile, tandis que le mouvement des autres corps célestes est circulaire. Nous avons admis en outre que la terre est mue par certaines révolutions, sur lesquelles nous nous efforçons de faire reposer, comme sur une pierre de fondation, toute la science des astres.⁵

NOTES

[Livre I]

Texte 1

1. Ce préambule, conservé dans le manuscrit autographe (f. 1^r°), n'a pas été imprimé, comme on vient de le dire, dans la première édition (N) ni, évidemment, dans les autres éditions (B et A). Le début même du manuscrit ne comporte aucune indication de livre. Rappelons à cet égard que le titre même de l'ouvrage de Copernic ne figure pas dans le manuscrit, et n'est connu que par l'édition *princeps* – ce qui explique d'ailleurs l'incertitude sur le titre même de l'ouvrage de Copernic (voir sur ce point O. Gingerich, *Census*, pp. xvi-xviii). Quant au texte lui-même, sa nature n'est pas précisée: tel qu'il est présenté, il semble être une introduction au livre premier, puisqu'il est suivi au f. 1^r directement par le chapitre 1, «Quod mundus sit sphaericus C primum». Mais sa thématique – Copernic y fait l'éloge de l'astronomie du double point de vue de la dignité de son sujet et de l'utilité de ses résultats, au lieu d'annoncer le contenu du livre premier, qui est une exposition générale de son système du monde – indique qu'il s'agit plutôt d'une préface générale à l'ensemble de l'ouvrage. Ce texte introductif sera supprimé dans la version imprimée, lorsque Copernic décidera d'écrire une nouvelle préface générale avec pour dédicataire le pape Paul III. Comme ce texte introductif n'a été ni barré, ni exponctué dans le manuscrit, les éditions 'philologiques' l'impriment comme préambule du livre 1 de Copernic, en lui ajoutant un titre tiré de l'édition imprimée, en général sous la forme suivante: *Nicolai Copernici revolutionum liber primus* (avec en plus, dans M, le mot *Prooemium*, sur le modèle de V¹, qui avait introduit arbitrairement *Praefatio*). C'est là un bon exemple de la méthode, au fond éclectique, suivie par ces éditeurs, qui juxtaposent à leur gré des textes d'origine différente, et finissent par publier, dans le même livre, deux préfaces dont une au moins – d'après le filigrane C du cahier sur lequel elle est écrite, sa composition doit se situer entre 1516 et 1525 environ – a été abandonnée par Copernic pour l'édition finale, la lettre à Paul III ayant été écrite en juin 1542.

2. En employant l'adjectif 'divin' pour qualifier les révolutions du monde, Copernic vise la parfaite uniformité des cyclophories célestes. Il se conforme à un usage de la langue des philosophes, au moins depuis Platon et Aristote (voir *De Caelo*, II 12, 292 b 32), et des astronomes, au moins depuis Ptolémée (*Syntaxis Mathematica* [= *Synt.*], 2 vol., éd. J. L. E. Heiberg, Teubner, Leipzig 1898-1903; voir XIII 2, p. 532.12 ss. Heiberg; trad. angl. par G. J. Toomer, *The Almagest*, Duckworth, London 1984; pour le passage cité, voir p. 600 Toomer), qui parlent de *theia sômata*. Cela n'implique nullement, de la part de Copernic, une croyance dans la divinité des astres. On trouve le même usage du mot *diuinus* dans un passage de la préface des *Homocentricorum siue de stellis liber unus* [1538] de Jérôme Fracastor (cf. *Opera omnia*, Venise, 1584, f. 1): «Si Homocentricis uterentur, apparentia non demonstrabant; si uero Excentricis, melius quidem demonstrare uidebantur, sed inique et quodammodo impie de diuinis illis corporibus sentiebant, situsque illis ac figuras dabant quæ minime coelum deceant ... Verum enim uerum aduersus hosce (quantum ad Excentricos pertinebat) omnis semper philosophia, immo ipsa Natura magis ac orbes ipsi semper reclamauere; nemo enim qui Philosophus esset, hactenus inuentus est qui inter diuina illa et perfectissima corpora monstrosas sphaeras statui audere posset ...» – La science astronomique elle-même est souvent qualifiée de 'divine' par ses praticiens: ainsi encore Tycho Brahe, voir *Mechanica*, dans *Tychonis Brahei Opera Omnia* [= 1700], éd. J. L. E. Ereyer, 15 tomes, In Libraria Gylendalliana, Copenhagen 1913-1929 [réimp. Swets & Zeitlinger, Amsterdam 1972], t. 5, p. 5. l. 8-10, p. 148. l. 17-18, etc. – Comme le rappelle Clavius en invoquant la tradition aristotélicienne, la valeur d'une science s'établit de deux façons: voir *In Sphaeram Ioannis de Sacrobosco commentarius*, Romae 1587, p. 6: «nobilitas ex duobus ... sumi debeat, nempe praestantia subjecti, de quo agit, et ex certitudine demonstra-

tionum (autore Aristotele) [cf. *An. post.* A 27, 87a 31 sq.]. Ici Copernic n'insiste que sur la supériorité du sujet qu'étudie la science astronomique, évoquant au contraire plus bas l'incertitude qui règne entre les astronomes sur ses 'principes et assumptions'. Tycho recourra encore au même argument : cf. *Mechanica*, ТБОО 5, p. 5. l. 7-8, etc.

3. Étymologies empruntées à Pline, *Naturalis Historia* [= NH], II, 8 (éd. J. Beaujeu [CUF], Paris 1950, p. 10), qui écrit : «Les Grecs lui ont donné le nom de parure [*ornamentum*] et nous celui de monde à cause de son élégance parfaitement pure. Quant au ciel [*caelum*] nous l'avons sûrement appelé ainsi parce qu'il est 'ciséle' [*caelatatum*], selon l'explication de M. Varron». On trouve chez Varron les explications suivantes (*De lingua latina*, v 18, éd. Collart, Les Belles Lettres, Paris 1954, p. 12) : «*Caelum* [le firmament] est ainsi appelé, écrit Aelius, parce qu'il est *caelatatum* [ciséle] ou, en utilisant l'appellation contraire à l'idée, parce qu'il est *celatum* [caché], lui qui est pourtant à découvert. Non, erreur; ce sont ces derniers termes qui viennent de *caelum*, beaucoup plutôt que *caelum* de *caelare-celare*.» Toutes ces étymologies sont évidemment fantaisistes, voir A. Le Bœuffe, *Astronomie, astrologie : lexique latin*, Picard, Paris 1987, pp. 75-79, n° 208.

4. Par exemple Platon écrit à la fin du *Timée* (92 c) : «Dieu sensible image du Dieu intelligible, parfait, excellent, etc.». On retrouve cette désignation chez Cicéron, *De natura deorum*, I 12, 30-13, 35 (qui cite entre autres, Platon, Aristote, Héraclide du Pont et Théophraste), chez Macrobie, *Songe de Scipion*, I 14, 2, etc.

5. Conformément à l'usage de la langue grecque (et, par voie de conséquence, dans la langue latine), il n'y a pas de différence entre *astrologia* et *astronomia*, bien que certains auteurs médiévaux aient enseigné le contraire (cf. Isidore de Séville, *Etymologies*, III 27, 1-2, ou Hugues de Saint Victor, *Didascalicon*, II 11). Sur l'histoire de la distinction de ces deux termes, voir J. Hübner, *Die Begriffe 'Astrologie' und 'Astronomie' in der Antike*, «Abhandlungen der Geistes-und Sozialwissenschaftlichen Klasse», Jahrgang 1989, n° 7, et aussi M. Leibowicz, *Les antécédents de la distinction isidorienne astrologia/astronomia*, dans *Observer, lire, écrire le ciel au Moyen Age* [Actes du colloque d'Orléans 1989], Paris 1991, pp. 173-212. Au xvie siècle encore, Clavius (*In Sphaeram*, éd. cit., p. 5), écrit : «Hac tempestate pro eadem scientia usurpantur fere Astronomia, et Astrologia, et idcirco nos quoque hisce nominibus sine discrimine in his nostris commentariis utemur». Il faut noter que Copernic se distingue de pratiquement tous les astronomes du xvie siècle, en n'employant jamais dans son œuvre le couple de termes *astronomia / astronomus*, mais toujours celui de *mathemata / mathematicus*. Il désigne en effet l'astronomie par le terme générique *mathemata*, qui englobe toutes les disciplines du *quadrivium*, tandis que pour désigner l'astronome proprement dit, il emploie exclusivement le mot *mathematicus* (au risque d'une confusion, puisque *mathematicus* en latin désigne, depuis longtemps déjà, un 'astrologue' plutôt qu'un 'astronome'). A la différence de Clavius, Kepler, dans les *Tabulae Rudolphinae* (cf. *Kepler Gesammelte Werke* [= KGW], éd. W. van Dick, M. Caspar et F. Hammer, C. H. Beck, München 1937 -, vol. 10, p. 36 l. 1-10), insistera sur la différence entre les deux termes en reprenant la distinction déjà proposée par Ptolémée dans la préface de la *Tétrabible* (I, 1, lignes 1-62 Hübner), mais en attribuant chacun de ces termes à une science distincte : «Duas habet Astrorum scientia partes : prior est de Motibus, posterior de Effectibus Siderum in natura sublunari. Vtramque Veteres communi vocabulo Astrologiam soliti sunt appellare. Cum vero ingens sit inter has partes discrimen causa certitudinis, Nominibus etiam distinguere illas posterior usus obtinuit; ut doctrina de motibus Astronomia potius nuncuparetur, quod leges motuum sint immutabiles, summaque ratione constant : altera vero pars, in conjecturis occupata, commune quondam Astrologiae nomen sibi privatum haberet : quippe quae primum etiam locum in animis hominum, futuri providis, fecerit rerum coelestium contemplationibus» («La science des astres a deux parties : la première concerne les mouvements, la seconde les effets des astres dans le monde sublunaire. Les Anciens appelaient l'une et l'autre d'un nom commun : Astrologie. Mais comme il y a une différence considérable entre les deux sous le rapport de la certitude, l'usage s'est imposé de les distinguer aussi par leur nom, et la doctrine des mouvements s'appelle plutôt Astronomie, parce que les lois des mouvements sont immuables, et qu'elles sont souverainement rationnelles; tandis que l'autre partie qui

s'occupe de conjectures, a pris pour nom propre le nom autrefois commun d'Astrologie: car elle occupe la première place dans l'esprit des hommes désireux de connaître le futur au moyen de la contemplation des choses célestes»).

6. L'expression *mathematicas consumationem* fait difficulté. D'une part, on ne trouve aucun auteur ancien ayant défini ainsi l'astronomie; et d'autre part, le sens même de l'expression est incertain: achèvement suprême des mathématiques, ou achèvement suprême du savoir? Dans un contexte néoplatonicien, on trouve l'idée que les mathématiques sont l'achèvement suprême du savoir (voir par exemple Proclus, *In Euclidem*, p. 42.10-44.11 Friedlein, où l'on trouve l'expression *θριγκός τῶν μαθηματῶν*). Dans son *De expetendis et fugiendis rebus* (Venetiis in aedibus Aldi Romani, M.D.I.), paraphrasant un autre passage de l'*In Euclidem* (p. 21. 16-23.8 Friedlein), Giorgio Valla exprimera en ces termes l'idée que les mathématiques sont au sommet du savoir humain, et qu'elles fournissent un apport décisif à toutes les disciplines, en commençant par la théologie, la physique, la politique, et l'éthique: «Caeterum quod ad philosophiam mathematica praecipuam utilemque praebeat consumationem (pour le grec: συντέλεια), vel ex hoc nobis esse manifestum potest Ad theologiam sane capessendam, intellectuias dirigit coniectationes ... Ad naturam quoque inspiciendam rerum maximopere mathematica conducit agnitio, rationum seriem qua universum constructum est patefaciendo. Proportionem aperit qua mundi cuncta reuinciuntur, ut Timaeus, ut Plato docet» (cf. *De expetendis et fugiendis*, lib. I, cap. XIX *De pertinentibus ad scientiam mathematicam*, sign. a. iiii[iiii]). Mais nous ne connaissons pas de précédent à son emploi pour qualifier l'astronomie elle-même en tant que 'couronnement des mathématiques': l'initiative pourrait bien en revenir à Copernic, peut-être sous l'influence de la conception proclienne des mathématiques (τὰ μαθήματα) comme sommet du savoir: τὸ μάθημα. Notons que, dans un contexte différent, le mot *consumatio* avait été employé pour qualifier la magie en tant que science suprême: voir Jean Pic de la Mirandole, *Oratio de dignitate hominis*, éd. Boulnois-Tognon, PUF, Paris 1993, p. 54: «magia ... naturalis philosophiae absoluta consumatio»; voir aussi G.-B. della Porta, *Magiae naturalis libri viginti* [Naples 1589], p. 2 de l'édition de Leyde 1650. — Cela dit, la position de Copernic est tout à fait originale. Il accorde à la science des astres une position prééminente qu'elle n'a jamais occupée dans aucune classification antérieure des sciences. L'astronomie héliocentrique, en tant qu'elle dévoile l'authentique structure du monde, n'est plus inféodée à la physique, qui devra désormais adapter ses catégories explicatives à la nouvelle science maîtresse. Ce renversement s'observe très clairement dans le livre I du *De revolutionibus* (notamment au chapitre 8), où les prémisses d'une physique sont esquissées. Ce programme 'révolutionnaire' n'échappera pas aux premiers lecteurs attentifs de Copernic, qui en discerneront immédiatement les implications subversives pour l'ordre traditionnel du savoir. Telle fut la première réaction, en 1546, de Bartolomeo Spina, Maître du Sacré Palais, et dans son sillage, du dominicain Giovanmaria Tolosani (voir M.-P. Lerner, *Aux origines de la polémique anticopernicienne 1. L'Opusculum quartum de Giovanmaria Tolosani (1547-1548)*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 86 (2002), pp. 681-721. Plus tard, Francesco Ingoli proposera aux cardinaux de la Congrégation de l'Index de supprimer purement et simplement le chapitre 8 du livre I, une possibilité également évoquée mais non mise en application dans le *Monitum ad Nicolai Copernici lectorem, eiusque emendatio de 1620* (cf. P. N. Mayaud, S. J., *La condamnation des livres coperniciens et sa révocation*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997, p. 77).

7. La forme *Arithmetica* que l'on rencontre dans le texte de Copernic répond à une étymologie médiévale bien attestée: voir par exemple Giovanni Balbi (Jean de Gênes), *Catholicon* (achevé en 1286), 1^{re} éd. Mayence 1460, réimp. Farnborough 1971: «Arismetica dicitur ab ares, quod est virtus, et menos, quod est numerus, quia tractat de virtute numeri» (cité par A. Pézard, Dante, *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1965, p. 348, commentant un passage du *Convivio* où le terme est employé: cf. II, III 6). Cette étymologie sera reprise littéralement par Johannes Wohlgemuth von Heilsberg, *Trilogium anime*, III 5, cité par Prowe, II, p. 10, note **. Au xve s., Marsile Ficin désigne l'arithméticien par le terme *arithmetra*: cf. *Opera omnia*, Basileae 1576, t. I, p. 656; voir aussi *Epistolarum liber primus*, éd. S. Gentile, Le Lettere, Firenze 1990: «Marsilius Ficinus Banco arithmetre s. d.»; l'éditeur relève aussi la forme

arismetrice (op. cit., p. CCLXV et 182). *Aritmetica* sera encore régulièrement utilisé par Giordano Bruno sous sa forme italienne : voir *Causa*, BOEUC, III, p. 295, et *Spaccio*, BOEUC, V, I, p. 35.

8. On retrouve une classification analogue des sciences mathématiques chez Géminos, cité par Proclus (*In Euclidem* p. 38 Friedlein), texte que Copernic connaissait par l'intermédiaire de Giorgio Valla dans le *De rebus expectendis* cité plus haut ; voir aussi Gundissalinus, *De divisione philosophiae*, cité par E. Grant, *A Source Book in Medieval Science*, Harvard UP, Cambridge (Mass.) 1974, pp. 65ss. La source principale du *De scientiis* de Gundissalinus est l'*Enumération des sciences* de al-Farabi (voir M. Mahdi, *Science, Philosophy and Religion in al Farabi's Enumeration of the Sciences*, dans J. E. Murdoch et E. D. Sylla, éd., *The Cultural Context of Medieval Learning*, Kluwer, Dordrecht-Boston 1975, pp. 113-146). Sur cette question, on se reportera à H. Hugonnard-Roche, *La classification des sciences de Gundissalinus et l'influence d'Avicenne*, dans J. Jolivet et R. Rashed éd., *Etudes sur Avicenne*, Les Belles Lettres, Paris 1984, pp. 41-75, et pour la période de la Renaissance, voir G. Crapulli, *Mathesis universalis. Genesi di una idea nel XVI secolo*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1969.

9. Lieu commun de l'éloge de l'astronomie, au moins depuis Ptolémée (*Synt. I prooem.*, p. 7 Heiberg ; pp. 36-37 Toomer). On retrouvait ce thème, par exemple, chez Regiomontanus, dans la dédicace de l'*Epitome* à Bessarion (cf. *Epytoma Joannis De monte regio In almagestum ptolemei*, dans *Joannis Regiomontani, Opera Collectanea*, éd. F. Schmeidler, O. Zeller Verlag, Osnabrück 1972, pp. 59-61), et Kepler le reprendra dans la préface du *Mysterium cosmographicum* [= *MC*], (KGW 8, pp. 16-19 ; trad. fr. par A. Segonds, *Le secret du monde*, Les Belles Lettres, Paris 1984, pp. 12-16).

10. Cf. *Psaume* 91 (92), 5 : «Quia delectasti me, Domine, in factura tua et in operibus tuis» ; voir aussi Ps. 8, 4 (les cieux œuvres de tes doigts), psaume également cité par Rheticus, *Epistola cujusdam Anonymi de motu terrae*, dans D. Gorlaei *Idea Physicae*, Utrecht 1651, p. 49 (trad. angl. par R. Hooykaas, dans G. J. Rheticus' *Treatise on Holy Scripture and the Motion of the Earth*, North Holland, Amsterdam 1984, pp. 59 et 94). On avait ici l'unique citation explicite de la Bible dans le *De revolutionibus*, qui a disparu avec la Préface. L'autre mention de l'Écriture (cf. *Job*, 9, 9 ; 47, 9 et 38, 31), mais sans appel particulier à son autorité de texte révélé, se trouve à la fin du chapitre 14 du livre II. Curieusement, Copernic avait prévu de faire disparaître cette deuxième citation au profit des noms d'Homère et d'Hésiode (voir Ms. f. 44^r l. 23 in marg.), et c'est Rheticus qui l'a rétablie. Rheticus, d'ailleurs, cite abondamment l'Écriture tant dans la *Narratio prima*, que dans l'*Epistola de motu terrae*. On a là une différence notable entre Copernic et son disciple, Copernic s'abstenant de toute citation scripturaire, dans la ligne de sa déclaration à Paul III : ne pas mêler l'Écriture à l'astronomie (voir N, f. iiiij^o). – Notons enfin qu'au lieu d'employer le mot *Psalmista*, usuel chez les Chrétiens pour désigner David, auteur du Psautier, Copernic, qui professe un goût prononcé pour la langue grecque et la langue latine châtiées, préfère recourir à un mot classique, directement tiré du grec, à savoir *psaltes*, attesté par Quintilien chez qui, cependant, il désigne un joueur de lyre.

11. Citation des *Lois*, VII 809 c-d, que Copernic connaissait dans la traduction de Marsile Ficin (*Omnia D. Platonis opera, tralatione* [sic] *Marsilii Ficini*, Basileae 1532, p. 838), et dont voici le texte : «Item, quae ad divinorum astrorum solis lunaeque circuitum, perquirendum : ut universa civitas non ignoret, ordinem dierum in mensem, mensiumque in annum : atque ita tempora, solennitates, sacrificia ut decet disposita naturali quodam ductu, vivam civitatem vigilantemque redolant et diis honorem tribuant et homines ad haec prudentiores». Voir aussi *ibid.*, 818 B-D (éd. cit., p. 842) : «Longe etiam aberit ut homo divinus fiat, si nec unum, nec duo, nec tria, nec paria omnino atque imparia potest cognoscere, si nec numerare novit, nec dies et noctes dinumerare, nec solis ac lunae caeterorumque astrorum lationes accipit. Quae si quis necessaria neget, homini pulcherrimam doctrinarum quamlibet percepturo [Copernic a écrit : *praeccepturo*] stultissime cogitabit».

12. Chez Copernic, le terme *hypothesis* a toujours le sens de 'principe fondamental', et non pas de 'conjecture', ce que marque bien le couple *principium et hypothesis* que l'on retrouve dans un passage supprimé du manuscrit qui marquait le début de l'ancien livre II (cf. *infra*

texte 4, note 2). Ce couple revient souvent sous la plume de Copernic. Au chapitre 11 du livre premier (f. 11^r, l. 10-12), il déclare espérer résoudre la question des divers mouvements prêtés par ses prédécesseurs à la sphère des fixes «ex motu terræ ... quo tanquam principio & hypothesi utemur in demonstrationibus aliorum»; et au début d'un chapitre non numéroté du manuscrit autographe correspondant au chapitre 14 du livre II dans N, on lit (f. 42^r, l. 15-16): «inter principia et hypotheses assumpserimus non errantium stellarum sphaeram immobilem esse». Ce syntagme, qui recouvre pratiquement l'expression *principia et assumptiones*, était déjà présent dans la *Narratio prima* de Rheticus parue en 1540 (*Eloge de la Prusse*, dans NP, p. 85. l.140-146; trad. fr., p. 143), et les deux mots *principia* et *hypothesis* donnés comme synonymes se retrouveront dans la Lettre au Pape Paul III (N, f. iij^v). On peut donc dire que ces termes sont comme la marque fabrique de l'héliocentrisme: les hypothèses de Copernic sont des principes fondamentaux, par opposition aux simples 'hypothèses' des astronomes qui l'ont précédé, et qui n'ont pas, elles, de portée cosmologique.

13. Rheticus avait déjà insisté avec force sur le fait que 'les principes et hypothèses' de son maître «tanquam ex diametro cum veterum hypothesibus pugnant». Cela étant, il faut soigneusement distinguer l'emploi du mot *hypothesis* chez Copernic de celui qu'en fait Osiander dans l'*Ad lectorem de hypothesibus huius operis* placé par ses soins, à l'insu de Copernic, en tête de l'édition du *De revolutionibus*. Cet emploi revient à celui qu'Ursus caractérisera en ces termes dans son *De astronomicis hypothesibus* (Pragae 1597), sign. c 1^r^v: «Hypothesis ... fictitia suppositio ... efficta delineatio quarundam imaginationum circularum imaginariæ formæ systematis mundani, observandis motibus cœlestibus accommodata atque ad observandos salvandosque motus cœlestium corporum eorumdemque calculum exprimendum efficta, assumpta, introductaque ...» («Une hypothèse, ou supposition fictive, est la représentation inventée de certains cercles imaginaires d'une forme imaginaire du système du monde, faite pour l'observation des mouvements célestes, constituée, assumée et introduite pour conserver ou sauver les mouvements des corps célestes, et permettre leur calcul»). Cette conception d'Ursus sera très vivement critiquée par Kepler dans son *Apologia Tychonis contra Ursum* (texte publié dans KGW, éd. V. Bialas, Bd 20, 1 [*Manuscripta astronomica* (1)], München 1988, pp. 15-62, et N. Jardine, *The Birth of History and Philosophy of Science. Kepler's A Defence of Tycho against Ursus with essays on its provenance and significance*, Cambridge UP, Cambridge 1984, pp. 85-133; trad. angl., *ibid.*, pp. 134-207). Francesco Ingoli, qui avait bien reconnu le caractère 'réaliste' de la position de Copernic, justifiera néanmoins sa proposition de correction en s'appuyant sur le caractère 'instrumentaliste' propre, selon lui, aux hypothèses de l'astronomie: voir son rapport sur la correction du *De revolutionibus* publié dans P. N. Mayaud, *cit.*, pp. 71-72). – Sur l'histoire du terme 'hypothèse', cf. A. Koyré, *L'hypothèse et l'expérience chez Newton*, «Bulletin de la Société française de Philosophie» (1956), pp. 59-97 (repris dans *Etudes newtoniennes*, Gallimard, Paris 1968, pp. 51-84); voir aussi R. M. Blake, *Theory of hypothesis among Renaissance astronomers*, dans *Theories of Scientific Method*, Washington, 1960, pp. 22-49. On trouvera encore d'autres références dans l'article de N. Jardine, *The forging of modern realism: Clavius and Kepler against the Sceptics*, «Studies in the History and Philosophy of Science», 10 (1979), pp. 141-173, et chez A. Elena, *Las quimeras de los cielos. Aspectos epistemológicos de la revolución copernicana*, Siglo XXI de España editores, Madrid 1985, pp. 93-195.

14. On retrouve cette expression dans l'introduction de la Lettre à Hipparque citée et traduite plus bas, et encore dans la lettre dédicace au Pape Paul III (cf. sign. iijv), c'est-à-dire à chaque fois dans un contexte 'pythagorisant'.

15. Que Ptolémée n'ait utilisé que des observations portant sur une période de quatre cents ans n'est pas exact: en fait, on trouve chez lui onze observations s'échelonnant entre 721 av. J.-C. et 382 av. J.-C. (voir la liste des observations alléguées par Ptolémée dans O. Pedersen, *A Survey of the Almagest*, Odense UP, Odense 1974, pp. 408-410). Mais ce n'est probablement pas un hasard si Copernic commet cette erreur, car on peut constater qu'il a soigneusement éliminé toutes les observations antérieures à environ 300 av. J.-C., sans explication de sa part.

16. Les éloges adressés à Ptolémée sont sévèrement amoindris par cette critique de portée très générale, puisque, à en croire Copernic, la plupart des enseignements de l'*Almageste* se

trouvent en définitive contredits par la réalité. Dans sa généralité, cette critique devait sans doute viser à la fois les défauts cosmologiques inhérents à la doctrine géocentrique qu'il va s'employer à mettre en évidence dans le livre premier: infidélité au principe qui veut que les périodes des planètes soient proportionnelles à leur distance au centre de révolution, incapacité de donner une explication causale des stations et rétrogradations des planètes, problème du mouvement violent du premier ciel (*motus raptus*), etc. Mais cette critique pourrait aussi viser la violation, avec l'équant, du principe du mouvement circulaire uniforme qui demeurerait aux yeux de Copernic un principe fondateur de la science astronomique, comme on peut le lire dès le début du *Commentariolus*. – Sur un point plus précis, qui n'engage pas l'héliocentrisme, mais qui peut servir à jeter le doute sur la compétence de Ptolémée, Copernic critique vivement ses erreurs dans la théorie de la lune (*De revolutionibus*, livre IV, chap. 2).

17. Allusion aux mouvements divers de la sphère des fixes postulés, par suite d'erreurs d'observation, principalement par les astronomes arabes. C'est pour rendre compte de ces prétendues anomalies que les astronomes médiévaux ont été amenés à imaginer de nouvelles sphères: voir *De revolutionibus*, livre III, chap. 1; pour un exposé moderne commode, voir J. Evans, *The History and Practice of Ancient Astronomy*, Oxford UP, New York-Oxford 1998, pp. 274-286.

18. Les trois derniers mots (*mathematicorum peritiam vincit*) viennent d'une version latine de Plutarque, *Aetia romana* (24, 269 D; éd. W. Nachstädt et al. p. 287.17-18), due à G. P. de Lucca. Nous citons d'après l'édition suivante: *Plutarchi Cheronei, Divi Traiani praeceptoris Graecorum Clarissimi Historici ac Philosophi Problemata Emendatissima*, [Venise ca. 1477], chez Domenico Siliprandi, sign. b3^r: «Inæqualitas tamen temporum mathematicorum peritiam vincit: et eorum numeros ac supputationes sæpissime fallit ac fugit». Cependant la question 24 des *Aetia romana* concerne la lune et le mois lunaire, et non pas 'l'année tropique' comme le dit Copernic: de toute évidence, il n'a pas consulté le texte de Plutarque au moment où il écrivait cette préface au livre I, mais s'est fié à sa mémoire, ou à une note prise dans le passé. Copernic reprendra ce thème avec une insistance particulière dans la lettre de dédicace au pape Paul III écrite en 1543 (N, sign. iij^r): «me nihil aliud mouisse, ad cogitandum de alia ratione subducendorum motuum sphaerarum mundi, quam quod intellexi, Mathematicos sibi ipsis non constare in illis perquirendis. Primum enim usque adeo incerti sunt de motu Solis & Lunæ, ut nec uertentis anni perpe[re] tuam magnitudinem demonstrare & obseruare possint» («rien ne m'a incité à penser à une autre façon de calculer les mouvements des sphères du monde, sinon le fait d'avoir compris que les mathématiciens ne s'accordent pas entre eux dans la recherche desdits mouvements. En premier lieu, en effet, ils n'ont pas encore pu se mettre d'accord sur les mouvements du soleil et de la lune, au point qu'ils ne peuvent même pas déterminer ni confirmer par l'observation une grandeur constante pour l'année tropique»). À la fin de sa lettre à Paul III, revenant sur cette question, Copernic vantera les services que sa doctrine pourrait rendre en matière de correction du calendrier, correction qui jusque là n'avait pas pu être faite faute de données exactes concernant la longueur de l'année tropique: «... hi nostri labores, si me non fallit opinio, uidebuntur etiam Reipublicæ ecclesiasticæ conducere aliquid, cuius principatum tua Sanctitas nunc tenet. Nam non ita multo ante sub Leone X cum in Concilio Lateranensi uertabatur (sic) quæstio de emendando Calendario Ecclesiastico, quæ tum indecisa hanc solummodo ob causam mansit, quod annorum & mensium magnitudines, atque Solis & Lunæ motus nondum satis dimensi haberentur» («... mes travaux aussi, si je ne me trompe, paraîtront apporter quelque chose à la république ecclésiastique, dont Ta Sainteté occupe actuellement la tête. En effet, il y a peu, sous le pontificat de Léon X, la question de la réforme du calendrier ecclésiastique a été débattue au concile du Latran, et n'est restée en suspens que parce que l'on n'avait pas déterminé encore avec assez d'exactitude la longueur des années et des mois, ainsi que les mouvements du soleil et de la lune»). Si Copernic insiste tant sur cette question dans sa lettre au pape, c'est parce qu'il savait qu'à Rome, une grande attention était portée aux travaux des astronomes qui pourraient déboucher sur une amélioration du calendrier. Sur cette question essentielle du calendrier dans les préoccupations des divers souverains pontifes, voir J. L. Heilbron, *The Sun in the Church. Cathedrals as Solar Observatories*, Harvard UP, Cambridge (Mass.) 1999.

19. Il y a ici une ligne barrée (Ms, f. 1^v, l. 25-26: «Attamen ne huiusce difficultatis prætextu ignauiam videar contegisse, tentabo», qui veut dire: «Cependant, pour ne pas paraître, sous le prétexte de cette difficulté, avoir fait montre de lâcheté, je vais tenter ...»). Cette correction est un repentir d'auteur, qui s'est repris en cours de rédaction.

20. Il faut noter ici le parallèle étroit avec Pline (NH, II, 62-63; p. 27 Beaujeu) tant du point de vue de la forme que de la thématique. Dans ce passage, Pline se démarque en effet de ses prédécesseurs tout en prétendant ne pouvoir le faire que grâce à leurs efforts: «aliter multa quam priores tradituri fatemur ea quoque illorum esse muneris, qui primi vias quaerendi demonstrauerint» («nous enseignerons beaucoup de choses d'une manière différente de nos prédécesseurs, tout en reconnaissant que ces modifications aussi sont à porter à l'actif de ceux qui les premiers ont montré les voies de la recherche»). Mais la forme classique qu'emprunte Copernic ne doit pas cacher ce qu'il annonce de façon allusive: sous le simple *aliter*, c'est un nouveau système du monde qui s'annonce!

Texte 2

1. Le titre du chapitre 6 est: «De immensitate caeli ad magnitudinem terrae». Juste avant le passage non retenu dans l'édition imprimée, Copernic a écrit: «Sed & locus eius [scil. terræ] adhuc quæritur minus etiam ex supradictis certus. Nihil enim aliud habet illa demonstratio, quam indefinitam cæli ad terram magnitudinem. At quousque se extendat hæc immensitas minime constat». («En outre, il subsiste encore un doute quant à la position de la terre, qui n'est toujours pas assurée même après ce que nous venons de dire. En effet, cette démonstration n'établit rien d'autre que la grandeur indéfinie du ciel par rapport à la terre. Mais jusqu'où s'étend cette immensité, voilà qui n'est pas clair du tout»). C'est sur cet aveu d'ignorance, privé du texte final initialement prévu, que se termine le chapitre 6 dans la version publiée.

2. Le mot *in-sectilis* est une transposition du mot grec *a-tomos*: le positif *sectilis* est bien attesté en latin classique. On a dans le latin médiéval de rares attestations du terme *insectilis*, par exemple chez un auteur que Copernic a pu connaître: Charles de Bovelles, dans son *Liber de sapiente*, emploie l'adjectif *insectilis*, mais à propos de la raison (éd. P. Magnard, Vrin, Paris 1982, p. 114); voir encore l'*Ars oppositorum* (éd. P. Magnard, Vrin, Paris 1984, p. 38, où on trouve l'adverbe *insectile*). Ce dernier texte de Bovelles, dans l'édition Jean Petit (Paris 1511), se trouvait dans la bibliothèque de Copernic, qui aurait donc pu y lire le mot en question. On doute cependant aujourd'hui que les notes abondantes dans les marges des textes de Bovelles soient de la main de Copernic (comme l'avait cru L. A. Birkenmajer, suivi par R. Klibansky dans son étude *Copernic et Nicolas de Cues*, dans *Léonard de Vinci et l'expérience scientifique au seizième siècle* [Colloque du CNRS, 4-7 juillet 1952], PUF, Paris 1953, p. 230-1): cf. P. Czartoryski, *The Library of Copernicus* [= *Library*], dans *Science and History* [Studia Copernicana XVI], Ossolineum, Wrocław-Warszawa etc. 1978, pp. 355-396, en part. pp. 379-380 (n° 41). – Il existe chez Bède le Vénérable une forme *insectibilis*: cf. *Dictionary of medieval Latin from British sources*, s.v., qui renvoie à *atomus*). Copernic donne immédiatement une équivalence savante: le terme *atomus*, d'usage attesté dans le latin classique (cf. par exemple chez Lucilius, fr. 753 Marx; Cicéron, *De finibus* I, §17, et surtout *De natura deorum*, I 54, 68-69, 73, etc., pp. 337, 368-371 et 387 Pease), et que l'on retrouve par exemple chez S. Augustin (*De civitate Dei*, VIII 5). Isidore de Séville (*Etymologies*, XIII 2) en donne la définition suivante: «Atomus philosophi vocant quasdam in mundo corporum partes tam minutissimas ut nec visui pateant nec tomên, id est sectionem, recipiant; unde atomoi dicti sunt. Hi per inane totius mundi inrequietis motibus volitare et huc atque illuc ferri dicuntur, sicut tenuissimi pulveres qui infusi per fenestras radiis solis visuntur ... Atomus ergo est quod dividi non potest, ut in geometria punctus. Nam tomos divisio dicitur Graece, atomos indivisio».

3. Plus haut dans ce chapitre, reprenant l'argument de Ptolémée (et avant lui d'Euclide) selon lequel un observateur terrestre verrait toujours six signes du zodiaque, c'est-à-dire une moitié du ciel, au dessus de son horizon, Copernic en a tiré une conclusion toute différente de

celle des défenseurs du géocentrisme: «satis apparet, immensum esse cælum comparatione terræ, ac infinitæ magnitudinis speciem præ se ferre, sed sensus æstimatione terram esse respectu cæli, ut punctum ad corpus, & finitum ad infinitum magnitudine; nec aliud demonstrasse uidetur. Neque enim sequitur, in medio mundi terram quiescere oportere» («il est évident que le ciel est immense par rapport à la terre et qu'il apparaît comme une grandeur infinie; mais, au témoignage des sens, la terre est, relativement au ciel, comme un point à un corps et comme le fini à l'infini en grandeur. Mais il ne semble pas que l'on ait démontré autre chose: en effet, il ne découle pas [de cette démonstration] que la terre doive être en repos au milieu du monde» [cf. f. 4^v-5^r]). C'est probablement pour rendre plus parlante sa thèse que Copernic a voulu rapprocher le caractère imperceptible de l'atome en raison de son extrême petitesse du caractère insaisissable du monde qui lui aussi, mais à l'inverse par excès de taille, échappe à toute saisie sensible. Mais cette comparaison a dû dans un deuxième temps paraître boiteuse, sinon dangereuse, à Copernic lui-même (ou à son éditeur Rheticus).

De fait, ce texte est peu clair, car les termes de la comparaison ne paraissent pas homogènes. S'il est vrai que l'atome, le plus petit *quantum* de matière concevable, est invisible à l'œil nu, et qu'il doit être multiplié un certain nombre de fois pour arriver à constituer une grandeur sensible, quelle analogie peut-on en tirer s'agissant du cosmos? Copernic est d'accord pour dire (comme Aristote et Ptolémée), que la terre est minuscule au regard de la sphère étoilée. Mais il va bien au-delà de ce topos en soutenant quelque chose de beaucoup plus 'paradoxal'. Changeant d'échelle, il affirme que c'est la distance de la terre au centre du monde qui est insensible rapportée à la sphère étoilée – et plus seulement la grandeur du rayon terrestre invoquée par les Anciens. Tel est le sens de la 'démonstration' qu'il a faite plus haut dans le chapitre: au niveau des apparences, l'observateur terrestre croit être situé au milieu du monde, bien que celui-ci soit occupé par le soleil.

A cela s'ajoute que la comparaison 'à l'autre extrême' avec un corpuscule invisible pouvait présenter un inconvénient sérieux. Celui de suggérer que Copernic tiendrait la distance de la terre au centre du monde – qui devient avec le système copernicien la nouvelle unité astronomique – pour une grandeur aussi négligeable qu'un atome au regard du corps immense du monde. Tout lecteur tant soit peu instruit des idées de Démocrite et d'Épicure (dont la cosmologie associe les atomes à l'univers infini) aurait donc pu penser que l'auteur du *De revolutionibus* soutenait positivement la thèse dangereuse de l'infinité du monde. Or Copernic affirme explicitement que la question est indécidable en astronomie: «Siue igitur finitus sit mundus, siue infinitus, disputationi physiologorum dimittamus» (chapitre 8, f. 6^r). D'où, probablement, la décision de supprimer la conclusion initiale du chapitre 6 dans le texte imprimé.

Ces lignes de Copernic, restées inédites jusqu'au XIX^e siècle (puisqu'elles avaient été omises dans N), ont donné lieu à des assertions discutables par manque de référence à la source imprimée qui seule pouvait être connue des lecteurs de Copernic au XVI^e et au XVII^e siècle.

B. T. Moran, qui cite la fin du chapitre 6 du livre I de Copernic dans l'édition Zeller (M, p. 17), croit que Melanchthon a pu être réticent au regard de la 'théorie physique' de Copernic en raison de son atomisme supposé. Le réformateur aurait en effet mis cette conception directement en rapport avec la philosophie épicurienne, qu'il rejetait évidemment en raison de ses implications matérialistes et anti-religieuses (cf. *The Universe of Philipp Melanchthon: Criticism and Use of the Copernican Theory*, «Comitatus», 4 (1973), pp. 1-23, part. pp. 12-13). Quant à Pietro Redondi – tributaire, via A. Koyré, de l'édition de Thorn (cf. *Des révolutions des orbes célestes*, p. 84) – il a tiré de ce passage des conclusions hâtives sur la doctrine 'physique' de Copernic. Touchant d'abord le passage que nous venons de commenter, il en infère sans fondement que les atomes font partie du système copernicien: or ni ces lignes, ni aucun autre texte du *De revolutionibus*, ne permettent de penser que Copernic a adhéré à une physique atomiste. Tout aussi insoutenable est l'affirmation que de l'infinité de l'univers à l'infiniment petit des atomes, «il n'y [a] qu'un pas» chez Copernic. Enfin, il est impossible, et pour cause, de soutenir que Galilée aurait trouvé dans le *De revolutionibus* – il ne pouvait le lire que dans l'édition de 1543 ou celle de 1566 – l'hypothèse des atomes matériels, et de faire de ce texte une des sources de l'atomisme galiléen! (cf. P. Redondi, *Galileo eretico*, Einaudi, Torino 1983, p. 78).

Texte 3

1. Copernic a cité Philolaos parmi ses prédécesseurs au chapitre 5: Ms, f. 4^r l. 30-35: «Nempe terram volui atque etiam pluribus motibus vagantem: et unam esse ex astris Philolaos pythagoricus sensisse fertur: mathematicus non vulgaris: utpote cuius visendi gratia Plato non distulit Italiam petere, quemadmodum qui vitam Platonis scripsere tradunt». La source directe de Copernic sur le voyage de Platon en Italie pour voir Philolaos, est Bessarion, *In calumniatorem Platonis libri quatuor* ..., Venetiis in aedibus Aldi Romani, Iulio mense M.D.III.: voir I 5, f. 8^v: «Inde Italiam petiisse [scil. Platonem] ut Philolaum et Eurytum Pythagoreos videret» (voir L. Mohler, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann*, 3 vol., Schöning, Paderborn 1927-1942 [réimp. Scientia, Aalen 1967], vol. 3, p. 57.11-12). Copernic disposait d'un exemplaire de l'ouvrage de Bessarion (cf. P. Czartoryski, *Library*, p. 367, n° 4), et il a précisément écrit en marge du passage cité plus haut: «Platonis peregrinatio» (cf. L. A. Birkenmajer, *Mikolaj Kopernik*, Kraków 1900, p. 131). Quant à Bessarion, il dit devoir lui-même cette information à ceux «qui Platonis vitam scripsere». En fait, on ne trouve rien d'exactement parallèle dans les vies antiques de Platon: cf. A. S. Righinos, *Platonica*, Brill, Leiden 1976, pp. 70 ss., 169-173. On verra cependant Diogène Laërce, III, 6 et VIII 85 (p. 116 et 627 Marcovich; voir aussi *Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. fr. sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé, Livre de Poche, Paris 2001, p. 396 et 1012-3). – S'agissant de la doctrine de la mobilité de la terre, et plus précisément «[q]ue la terre soit l'un des astres, qu'elle se meuve en cercle autour du centre et qu'elle produise, par ce mouvement, le jour et la nuit», c'était là, selon Aristote, l'opinion des Pythagoriciens (*De Caelo*, II 13, 293 a 21-23). Or, il était de pratique courante, dans l'Antiquité, d'attribuer à Philolaos en personne la doctrine des «Pythagoriciens», attribution d'autant plus facile dans le cas présent que nous savons que Philolaos a professé «que la terre se meut en cercle» (cf. Diogène Laërce, VIII 85, p. 627 Marcovich; trad. fr. citée p. 1012). Voir sur cette question Th. Heath, *Aristarchus of Samos*, Clarendon Press, Oxford 1913, pp. 94-105, et surtout W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Harvard UP, Cambridge (Mass.) 1972, pp. 337-350.

2. Avec l'élimination de ce passage dans l'édition imprimée, disparaissait la seule mention d'Aristarque en tant que prédécesseur de Copernic: en effet, aucune des autres références à Aristarque dans le texte manuscrit qui se retrouvent dans le texte publié par Rheticus (III, 2, f. 73^r, l. 19-21, et 27; III, 6, f. 78^r, l. 2, et enfin III 12, f. 87^r, l. 7-8), ne porte sur des points de cosmologie. On a prétendu que Copernic avait supprimé ce passage, soit parce qu'il n'avait pas voulu voir son nom associé à celui d'Aristarque, accusé, dès l'Antiquité d'impiété pour avoir soutenu que la Terre tournait autour du soleil (cf. Plutarque, *De facie*, 923A, p. 54-55 Cherniss; voir aussi Plutarque, *Opinions des philosophes*, II 24, p. 119 Lachenaud), soit parce qu'il aurait même voulu cacher qu'il avait eu des précurseurs. Tout cela n'est que spéculation invérifiable. En fait, la disparition de cette référence à Aristarque résulte de la suppression du passage tout entier, elle-même liée à la réorganisation du *De revolutionibus* de sept en six livres, prévue dès le moment où Rheticus composait la *Narratio prima*. – Sur les rapports Copernic-Aristarque, voir E. Rosen, *Aristarchus of Samos and Copernicus*, «The Bulletin of the American Society of Papyrologists», 15 (1978), pp. 85-93, et la réponse de O. Gingerich, *Did Copernicus Owe a Debt to Aristarchus?*, «Journal for the History of Astronomy», 16 (1985), pp. 36-42 (repris dans *The Eye of Heaven. Ptolemy, Copernicus, Kepler*, The American Institute of Physics, New York 1993, pp. 185-192).

3. Pour la critique adressée par Aristote à la doctrine des Pythagoriciens, cf. *De caelo*, II 13-14.

4. Platon: voir *Epinomis*, 992 C-D (cf. aussi 973 A-B)

5. Sur le thème du secret pythagoricien qui a nourri la littérature des pseudépigraphes circulant à la période hellénistique, et dont la présente lettre est une justification, voir par exemple W. Burkert, *Lore and Science*, cit., pp. 178-179, 219-220 et 454-455. Quant à la formule «per manus tradere», elle revient trois fois dans le *De revolutionibus*, toujours, comme on l'a

dit, dans un contexte 'pythagorisant' (voir déjà texte n° 1, note 14). – Érasme a consacré un adage à cette expression (*Adages*, Chil. iv, Cent. v, prov. xxviii, dans *Desiderii Erasmi Roterodami opera omnia*, ed. J. Clericus, Lugduni Batavorum 1703-1706, t. 2, col. 1060-61): «quod successionem quadam et aliis ad alios evenit, per manus tradi dicitur: quod translatus videtur ab his, qui navim aut plaustrum exonerant», mais aucun des exemples cités par Érasme ne se réfère à un contexte pythagoricien.

6. Avec la suppression de cette lettre, il n'existe plus d'indication de fin du premier livre. Ici, Copernic avait, semble-t-il, initialement prévu de faire commencer un nouveau livre, qu'il aurait consacré entièrement à la trigonométrie (Ms, f. 13^v: voir *infra*, texte 4). La suppression de cette lettre s'imposait dès lors que Copernic avait décidé de publier l'intégralité de son ouvrage, rompant ainsi avec le principe pythagoricien du secret. Sur son hésitation à publier, voir NP, *Encomium Prussiae*, pp. 84-85; trad. fr., pp. 143-144.

7. Le texte grec de la Lettre de Lysis a été édité à Venise dès 1499 dans la collection aldine des *Epistolae diversorum philosophorum oratorum rhetorum*, sign. g 6^v-7^v. Le texte a été repris par R. Hercher dans ses *Epistolographi graeci*, Paris 1871, pp. 601-603, et maintenant par H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Åbo 1965, pp. 111-114. Sur cette lettre, voir W. Burkert, *Hellenistische Pseudopythagorica*, «Philologus», 105 (1961), pp. 16-43 (en part. pp. 17-28), qui propose de la dater du i^{er} siècle avant J.-C. – Copernic avait trouvé dans le même volume le texte grec des lettres de l'auteur byzantin Théophylacte Simocatta (vii^e siècle) dont il donna une traduction latine publiée à Cracovie en 1509 sous le titre *Theophilacti scholastici Simocati epistulae morales: rurales et amatorie interpretatione latina* [texte reproduit dans Nicolas Copernic, *Œuvres complètes II*, cit., doc. LXVII, figures 322-361].

8. Il existait déjà une traduction latine de cette lettre dans l'*In calumniatorem Platonis* de Bessarion, dont Copernic possédait, on l'a dit supra note 1, un exemplaire (cf. P. Czartoryski, *Library*, n° 4b, p. 367). On trouve le texte de cette traduction au f. 2^v-3 dans l'exemplaire de Copernic, qui l'a lu attentivement comme l'attestent ses annotations. Les deux traductions ont été imprimées en colonnes parallèles par L. A. Birkenmajer, *Mikolaj Kopernik*, cit., pp. 132-134: on constate que Copernic a suivi de très près la traduction de Bessarion, comme le montrent des erreurs qu'ils ont en commun (cf. *infra*, notes 17 et 18). Pourquoi dès lors se vante-t-il d'avoir lui-même traduit ce texte?

9. Dans la plupart des sources anciennes (Jamblique, Diogène Laërce), l'auteur de cette lettre serait Lysis, un des plus fameux pythagoriciens de Tarente, et seul survivant avec Archippos de l'incendie de l'École à Crotone. Quant au destinataire de cette lettre, il est donné comme étant Hipparque, bien qu'on ne connaisse pas de pythagoricien de ce nom; en revanche, certains manuscrits de Diogène Laërce portent Hippase, qui est lui un pythagoricien bien connu pour avoir trahi certains secrets mathématiques de l'école: voir W. Burkert, *Hellenistische Pseudopythagorica*, cit., p. 17, note 4; voir aussi la notice *Hipparchos* de B. Centrone dans R. Goulet éd., *Dictionnaire des philosophes antiques*, III, CNRS Editions, Paris 2000, n° 140, pp. 750-751.

10. Sur la destruction de l'école pythagoricienne après la mort de son fondateur, voir Porphyre, *Vie de Pythagore*, 57-58, pp. 64-65 des Places.

11. Les déesses en question sont Déméter et sa fille Perséphone, célébrées aux mystères d'Eleusis.

12. Sur cette période de probation d'une durée de cinq ans, voir Jamblique, *Vie de Pythagore*, § 72, 94, 246, trad. fr. par L. Brisson et A. Ph. Segonds, Les Belles Lettres, Paris 1996, pp. 41, 54-55 et 131; Diogène Laërce, VIII 10, etc.

13. L'image pourrait venir de Platon, *République*, v, 429d.

14. Ce thème de la gratuité de l'enseignement dispensé par Pythagore, par opposition aux sophistes qui se faisaient chèrement payer, n'avait pas échappé à Copernic, et on peut le rapprocher du passage de la lettre à Paul III où, dans un contexte pythagoricien précisément inspiré de la *Lettre de Lysis à Hipparque*, il oppose les savants désintéressés à ceux qui ne s'adonnent qu'aux études qui rapportent (f. 11^v, l. 23). – Plus loin, la faute d'Hipparque sera d'avoir enseigné 'publiquement' la philosophie, c'est-à-dire de s'être fait payer.

15. Sur la prohibition de l'inceste par les pythagoriciens, voir Jamblique, *Vie de Pythagore*, § 210, trad. cit., p. 113.

16. Echo possible du passage de la *Lettre VII* 326 B-C, où Platon écrit que les Siciliens et les Italiotes s'adonnaient volontiers au plaisir et à la mollesse.

17. Dans les sources anciennes, la fille de Pythagore est généralement appelée Damô: cf. par exemple, Jamblique, *Vie de Pythagore*, § 146, trad. cit., p. 81. Par erreur, semble-t-il, Bessarion avait latinisé ce nom en Dama, et c'est cette forme que Copernic a reprise: sur Damô, cf. *PW*, IV 2, col. 2067 [E. Wellmann].

18. Sur Vitali, cf. *PW*, III 1, col. 506 [E. Wellmann]; la principale source ancienne est Jamblique, *Vie de Pythagore*, § 146, trad. cit., p. 81. – Par erreur, Bessarion, suivi par Copernic, a latinisé son nom en Vitalia, ce qui établit une nouvelle fois sa dépendance par rapport à Bessarion.

Texte 4

1. Initialement, ce texte formait l'introduction de ce qui, dans l'esprit de Copernic, aurait dû être le deuxième livre du *De revolutionibus* consacré à la trigonométrie et comprenant trois chapitres (devenus dans *N* les chapitres XII à XIV du livre premier). La suite du texte a été reprise par Rheticus pour former l'introduction de l'actuel chapitre XII du livre premier, qui porte dans *N* le titre: *De magnitudine rectorum in circulo linearum*, alors que Copernic avait prévu de l'intituler: *De rectis lineis quae in recto circulo subtenduntur Cap. primum*, titre qu'ont repris les éditions 'philologiques' (*T*, *M*, *V*). Rappelons que les chapitres de trigonométrie de Copernic ont été édités séparément par Rheticus à Wittenberg en 1542 sous le titre *De lateribus et angulis triangulorum, tum planorum rectilineorum, tum Sphaericorum, libellus eruditissimus & utilissimus, cum ad plerasque Ptolemaei demonstrationes intelligendas, tum uero ad alia multa, scriptus a Clarissimo & doctissimo uiro D. Nicolao Copernico Toronensi. Additus est Canon semissium subtensarum rectorum linearum in Circulo*, Wittenberg, chez Hans Lufft, 1542. Le texte de cette édition ne présente que peu de différences par rapport à celui de *N*.

2. Sur le couple *principia* et *hypotheses* voir *supra*, texte 1, note 12.

3. Copernic rappelle ici de façon succincte, mais sans ambiguïté, les fondements cosmologiques et physiques sur lesquels repose son astronomie. Fondements qui relèvent, comme il le dit lui-même, de la 'philosophie naturelle', c'est-à-dire de la science qui, dans la tradition aristotélicienne, a pour prérogative de connaître la structure de la machine du monde et les causes vraies des apparences célestes (cf. *Phys.* II 2, 193 b 22s.; voir aussi Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, p. 291 Diels; trad. fr. par G. Aujac dans Géminos, *Introduction aux phénomènes* [CUEF], Paris 1975, pp. 111-113. Cette conception restera dominante au Moyen Âge, par exemple chez Jean de Jandun ou Jean Buridan: voir P. Duhem, *Système du monde*, 10 vol., Hermann, Paris 1913-1959, vol. 4, pp. 100-103 et 138 sq.). Si Copernic avait laissé subsister ce passage, on aurait eu un autre exemple de contradiction formelle avec l'*Ad lectorem* qu'Osiander prit sur lui de placer en tête du *De revolutionibus* (cf. *supra*, texte 1, note 13). Que l'enjeu du système copernicien fût d'une toute autre portée, puisqu'il postulait une nouvelle physique renversant celle d'Aristote, c'est du reste ce dont le lecteur de la *Narratio prima* était averti dès 1540 (cf. *Eloge de la Prusse*, *NP*, pp. 85-86; trad. fr., pp. 143-144).

4. Ces expressions viennent de Pline, *NH*, II, 1, 2 (p. 8 Beaujeu). On les retrouve dans la *NP*, X 30-33 (p. 59; trad. fr. p. 111 et n. 117, p. 164). Comme la plupart des éditions du xve et du xvie siècle, Copernic lisait dans ce texte: *finitus ac infinito similis* («fini et pourtant semblable à l'infini»), et non pas: *infinitus ac finito similis*, comme les éditions modernes qui retiennent la leçon, peu intelligible, des mss. On retrouve une citation de ce texte de Pline chez Kepler dans le *MC*, ch. 23 (KGW 8, p. 125. 32-34; trad. fr. p. 157 et n. 14, p. 343), où il sert à conclure le texte même du *Mysterium*.

5. On notera le caractère formel de cette assertion, qui exprime sans réserve la façon de voir de Copernic: la science de l'astronomie n'est possible que si l'on admet comme

fondement (*primarius lapis*) la mobilité de la terre. Dans la rédaction définitive du *De revolutionibus* tel qu'il sera livré à l'impression, il ne reste plus aucune formulation aussi catégorique de la pensée de l'auteur: la disparition de ces lignes est-elle un indice de précaution?

Nec multa ac varia huiusmodi studia: quibus
 hominum ingenia negotantur, ea praeputie amplectenda
 existimo: summoque prosequenda studio: quae in rebus pul-
 crerrimis, et summi dignissimis versantur. Quae sunt
 quae de divinis omnium revolutionibus: consueque syderum
 magnitudinibus: distantis: ortu et occasu: cetero-
 rumque in caelo apparentium causis, pertrahat: ac totam
 denique formam explicat. Quid autem caelo pulcherrime
 nempe quod continet pulchra omnia: quod vel ipsa nomina
 declarant: Caelum et Mundus. hoc puritatis et ornamenti:
 illud caelari appellationem. Ipsum plerique philosophorum ob in-
 miam eius excellentiam, visibilem deum vocaverunt. Proinde
 si artium dignitates penes suam de qua tractant materiam aestimemus
 erit haec longe prestantissima: quam alij quidem Astronomiam
 alij Astrologiam: multi vero praeiorum mathematicas resu-
 mationem vocant. Ipsa nimirum ingenuarum artium caput: dig-
 nissima homini libero: omnibus fere mathematicis speciebus
 fulgetur. Arithmetica Geometria. Optica. Geodesia Mecha-
 nica et si quae sint aliae: omnes ad illam sese conferunt. At-
 cum omnium bonarum artium sit abstrahere a varijs: et hominis
 mentis ad meliora dirigere: haec propter incredibile animi
 voluntate abundantius id prestare potest. Quis enim inherendo
 ijs quae in optimo ordine constituta videat divina dispo-
 sitione dirigere: assidua eorum contemplatione: et quadam
 consuetudine non prouocetur ad optima: admireturque opi-
 ficiem omnem in quo tota felicitas est et omne bonum. Neque
 enim frustra diuinus ille psalter delectatus si diceret: factum
 dei: et opibus manuum eius exultabimus: nisi quod huius
 medijs: quae vehiculo quodam ad summi boni contemplationem
 perducantur. Quatam vero utilitate et ornamento Reipublicae
 conficitur: ut primariorum comoda innumerabilia transiit
 optime aduertit plato. Qui in septimo Legum libro id
 maxime expetenda putat: ut per eam diuersi ordine in menses
 et annos digesta tempora: solennitates quoque et sacrificia: Vna

dicebamus aut centri et declinationis annas revolutiones
 propemodum esse equales: quoniam si admissum id esset, oporteret
 egestatibus, solutibusq. punita, ac tota signiferi obligatam
 sub stellarum fixarum sphaera haudquaquam punituri: sed cum mo-
 dura sit differentia, non nisi cum tpe grandescens patefacta est:
 a ptolemaeo qd ad nos usq. partim prope xxi: quibus illa
 iam anticipant. Quia ob causam crediderunt atq. stellarum quae
 fixarum sphaera moveri: quibus idcirco nona sphaera superior
 placuit: quae dum non sufficeret, nunc recentiores decima supaddunt
 necdum tamen tunc assecuti: quae speramus ex motu terrae nos
 consecuturos. Quo tamq. principio et hypothese utemur i
 demonstrationibus aliorum. ~~Et si futurum Solis longinquissimum~~
~~Immobilitate quae terrae demonstrari posse. in ceteris vero~~
~~circantibus minus conuenit. Caelabellum hinc firmilubusque~~
 causis philolaum mobilitate terrae praeiisse: quod etiam nonnulli
 Aristarchum samium ferunt in eadem fuisse sententia. non illa
 ratione moti: quae allegat reprobataq. Aristoteles. Sed cum
 talia sint: quae nisi acri ingenio et diligentia diuturna co-
 plendi non possent: latuisse tunc plerumq. philosophos. et fu-
 isse admodum paucos: qui eo tpe siderarum motum calluerint
 ratione, a platone non taceatur. At si philolaus vel cuius
 pythagorae intellecta fuerint: verisimile tamen est ad po-
 posteros non profudisse. Equat enim pythagoreorum obscuritas
 non tradere his his: nec placere omnibus arcana pbica
 Sed amicorum distantiat et propinquorum fidei committere
 ac per manus tradere. Cuius rei monumentum extat
 Lysidis ad Hipparchum opta: quae ob memorandas sententias
 et ut appareat, quae piosam penes se habuerit pbiam
 placuit huc inferere: atq. huc primo libro p ipam in-
 ponere finem. Est ergo exemplum optae: quod e graeco
 vertimus hoc modo. ~~Lysis Hipparcho salutem~~
 Post excessum pythagorae: nunquam mihi pnuisse futurum
 ut societas discipulorum eius disungeretur. Postq. autem
 praeter spem, tamq. naufragio facto alius alio delati
 disceditq. sumus, pui tamen est diuinitas illius prop-
 torum meruisse: neq. commutare pbiam bona, usq. neq.
 animi purificatione sciantur. Non enim deus ea
 porrigere omnibus: quae tantis laboribus sumus conse-
 cuti. Quoadmodum neq. Elusiniarum deorum arcana pro-
 phanis hominibus licet patefacere: potest enim in qui

Vae ex philosophia naturali ad institutio[n]e[m] m[un]di
 necessaria p[ro]stantur tamq[ua]m principia et hypotheses
 Munda videtur sphaera[m] infinita[m] / simile[m] infinito
 Stellaru[m] quoq[ue] fixaru[m] sphaera[m] omnia[m] / constantem
 immobilem esse. Ceteroru[m] vero corporu[m] celestiu[m]
 motum circulare, signati recondimus. Assumptissim[us] etia[m] quib[us]da[m]
 revolutionib[us] mobile[m] esse tellure[m] : quibus tamq[ua]m primario lapidi
 tota[m] astro[n]i scientia[m] instruitur m[un]dus. Quonia[m] vero demon-
 strationib[us] : quibus in toto firmo opere utitur in rectis lineis
 et circumferentiis : in planis, compositis triangulis versantur :
 de quibus et si multa iam patrant in Euclidis elementis : no[n]
 tamen habet : quod hic maxime queritur, quomodo ex angul[is]
 latera : et ex lateribus anguli possint accipi. Quonia[m] angulus
 subten[s]am lineam recta[m] no[n] metitur : sunt nec ip[s]a angul[us]
 sed circumferentia. Quocirca inventus est modus : per quem
 lineae subten[s]e cuiuslibet circumferentiae cognoscant[ur] : quatenus
 admodum ip[s]am circumferentiam angulo respondere ac viceversa
 p[er] circumferentiam recta[m] lineam quae angul[us] subten[et] hinc acci-
 pere. Quapp[ro]p[ter] no[n] alienu[m] esse videtur : si hoc libro sequente de
 h[uius] lineis tractaverimus. De lateribus quoq[ue] et angulis
 tam planor[um] q[uam] etia[m] sphaerico[rum] trianguloru[m] : quae ptolemaeus
 sparsim ac p[er] exempla tradidit : quatenus hoc loco semel ab-
 solvatur : ac deinde q[uod] traditur[us] sumus fiant aptiora.

De rectis lineis quae in circulo subten[entur] Cap p[ri]mu[m]

Circulu[m] commu[n]i mathematicor[um] consensu in eccl[esi]ae partes
 distribuimus. Diametrent[em] vero ex partib[us] astris etant p[ro]p[ri]a
 At posteriores : ut scrupulor[um] evitaret[ur] revolutione[m] in multi-
 plicationib[us] et divisionib[us] numeror[um] circa ip[s]as lineas : quae
 ut plurimu[m] incommensurabiles sunt longitudine[m] sepius etia[m]
 potentia : alij duodecim centena milia : alij viginti alij aliter
 rationate constitueru[n]t diametru[m] : ab eo t[em]p[or]e : quo induta nu-
 meroru[m] figurae sunt usu receptae. Qui quide[m] numerus qui-
 cumq[ue] alium : sine graeco sine latino singulari quadam p[ro]p[ri]a
 titudine in ratiocinijs sese accommodat. Nos quoq[ue] eam
 ob causam : accepimus diametri ec[cl]e partes tamq[ua]m sufficientes
 quae possint errore excludere patente. Quae em[en]d[ati]o[n]e[m] se no[n] habent
 sunt numeris ad numeru[m] in his proximis assequi satis est.

MICHAEL WYATT

LA BIBLIOTECA IN VOLGARE DI JOHN FLORIO.
UNA BIBLIOGRAFIA ANNOTATA

I.

Le uniche voci della tradizione filologica italiana che hanno valorizzato adeguatamente l'opera di John Florio (1553-1626) sono quelle che appartengono alla critica bruniana. Giovanni Gentile considerò il grande dizionario italiano-inglese di Florio come il frutto di una collaborazione tra quest'ultimo e Giordano Bruno durante il soggiorno inglese del Nolano, quando i due coabitarono nella residenza londinese dell'ambasciatore francese Michel de Castelnau.¹ Vincenzo Spampinato, dal canto suo, dedicò alcuni articoli significativi al rapporto Bruno-Florio.² Gli ulteriori studi di Giovanni Aquilecchia hanno messo in piena luce l'influenza esercitata dal lessico bruniano sull'immaginazione filologica del Florio; lo stesso Aquilecchia ha inoltre sottolineato i numerosi lemmi aretiniani compresi (e glossati) nei dizionari floriani.³

Nonostante lo scarso interesse dimostrato dal resto della critica italiana per l'opera di Florio – una svalutazione in parte basata sul pregiudizio che il dizionario bilingue sia uno strumento d'utilità marginale per i *native speakers* –, va tuttavia rimarcato che le due edizioni del vocabolario di Florio, *A Worlde of Wordes* (pubblicato nel 1598, comprendente circa 46.000 lemmi) e *Queen Anna's New Worlds of Words* (apparso nel 1611, in cui figurano circa 74.000 lemmi), rappresentano una testimonianza di grande rilievo per conoscere lo stato della lingua italiana alla fine del Cinquecento. Lo scopo del primo vocabolario degli Accademici della Crusca, stampato nel 1612 (circa 28.000 lemmi), fu ovviamente ben diverso; i criteri di tale opera erano stabiliti fin dall'inizio dall'effetto essenzialmente conservatore del dibattito italiano sulla 'questione della lingua'. John Florio, vivendo e lavorando lontano dai conflitti culturali e politici italiani, poté sottrarsi a tali rigidi criteri; i suoi dizionari rappresentano perciò uno stru-

1. Cfr. la recensione di Giovanni Gentile al libro della contessa Longworth de Chambrun, *Giovanni Florio: un apôtre de la Renaissance en Angleterre à l'époque de Shakespeare* [1921], ristampata in G. Gentile, *Opere*, vol. xv, *Studi sul Rinascimento*, Sansoni, Firenze, 1968, pp. 343-346.

2. Cfr. V. Spampinato, *Giovanni Florio. Un amico del Bruno in Inghilterra* [1923-1924], poi rist. in Id., *Sulla soglia del Seicento. Studi su Bruno, Campanella ed altri*, Società editrice Dante Alighieri, Milano-Roma-Napoli 1926, pp. 67-126.

3. Cfr. le edizioni curate da Giovanni Aquilecchia di Giordano Bruno, *La cena de le Ceneri*, Einaudi, Torino 1955, e di Pietro Aretino, *Sei giornate*, Laterza, Roma-Bari 1969.

mento di notevole importanza per la registrazione dei vari livelli linguistici, da quello popolare a quello colto.

Ho esaminato altrove il contesto storico che creò le condizioni che resero possibile il lavoro di Florio.⁴ Nel presente contributo, che si articola in due parti, mi propongo di considerare specificamente le 'fonti' del suo lavoro lessicografico – fonti che possono considerarsi la 'biblioteca' floriana –, basandomi sugli elenchi forniti dall'autore stesso come premessa dei due dizionari.⁵ Sarebbe difficile sopravvalutare la portata di tale biblioteca volgare, data l'immagine che essa offre della ricchezza già raggiunta dalla lingua italiana alla fine del Cinquecento: il che corrobora il giudizio espresso da Alessandro Citolini nella sua *Lettera in difesa della volgar lingua* (1540), che l'italiano cioè non avesse soltanto pareggiato ma addirittura sorpassato la capacità del latino di comprendere ed esprimere ogni sorta di contenuto.⁶ Inoltre, la 'biblioteca' di Florio ci fornisce un'idea già ben formata del canone letterario-storiografico rinascimentale: un canone molto simile a quello che la storiografia ottocentesca porrà alla base dell'idea di 'Rinascimento'. Anche se Florio non adopera mai questo termine nel senso oggi corrente, le tendenze fondamentali che il concetto 'Rinascimento' comprende sono già in certo modo presenti nel vario e ampio materiale che egli impiega nei suoi dizionari.

John Florio – come suo padre Michelangelo, Alessandro Citolini, Giacomo Castelvetro ed altri esuli italiani in Inghilterra – appartenne ad un ramo della proto-riforma protestante italiana, che portò i suoi aderenti al di là delle loro origini. Una storia per taluni aspetti tragica, che tuttavia contribuì allo sviluppo di una prospettiva filologica impossibile da realizzare nell'Italia di quell'epoca. Una vicenda collegata intrinsecamente, nella sua eterogeneità linguistica, con la ripristinata teologia riformatrice basata sulla più ampia diffusione della 'parola di Dio' nelle parole dei fedeli, cioè le lingue volgari.

La 'biblioteca' di *A Worlde of Wordes* comprende 72 testi, mentre quella di *Queen Anna's New World of Words* ne include 252. Oltre ai testi proto-canonici che vengono elencati da Florio, nella lista figurano anche un gran numero di testi religiosi (sia cattolici che protestanti), scientifici e medici; inoltre: trattati sulle tecnologie guerresche, fuochi d'artificio, pian-

4. Cfr. il quinto capitolo del mio *The Cultural Politics of Translation: John Florio and the Italian Encounter with Tudor England*, di prossima pubblicazione presso la Cambridge University Press.

5. Nel presente contributo si prendono in esame 112 titoli rispetto ai 252 che figurano come 'fonti' in *Queen Anna's New World of Words*. La seconda parte del contributo, con la ricostruzione dei rimanenti titoli, sarà pubblicata successivamente in «Bruniana & Campanelliana».

6. Cfr. la *Lettera in difesa della volgar lingua*, Venezia, Francesco Marcolino da Forlì, 1540, p. 147.

te, animali, e, ancora, due libri di cucina, numerose commedie e trattati sulla tecnica teatrale, traduzioni dei classici latini e greci, nonché volumi di lettere. Circa la metà di questi testi furono scritti da autori oggi quasi (e in alcuni casi totalmente) sconosciuti. Tutti i maggiori centri della produzione culturale italiana del Cinquecento sono rappresentati. È tuttavia notevole la presenza di autori meridionali nell'elenco della seconda edizione del dizionario, e particolarmente di autori napoletani, un fattore che risale con ogni probabilità all'influenza esercitata da Bruno su Florio. Anche se *Queen Anna's New World of Words* fu stampato undici anni dopo la morte del Nolano e ventun'anni dopo la partenza di questi dall'Inghilterra, non si può escludere che tali integrazioni siano dovute in gran parte alle tracce rimaste nella memoria di Florio dallo scambio intellettuale che aveva animato la sua amicizia con Bruno. Con ogni probabilità un altro elemento che dovette pesare, nel significativo ampliamento della 'biblioteca' nella seconda edizione del dizionario, fu lo stipendio concesso a Florio quando questi entrò nel circolo della regina Anna nel 1604. Una garanzia economica che, per quanto durò, consentì a Florio un accumulo di libri certo prima più difficile, date le sempre precarie condizioni materiali in cui egli si trovò nell'età elisabettiana.

Nel presente contributo bibliografico ho cercato di offrire un quadro della biblioteca di Florio, sulla base delle fonti segnalate in apertura del *Queen Anna's New Worlds of Words*,⁷ indicando inoltre – tra parentesi quadre dopo ogni voce – se l'entrata è già presente in *A Worlde of Wordes* (ww).⁸ Ho precisato, per quanto possibile, i titoli e gli autori citati, con la segnalazione delle notizie rilevanti per opere e autori poco conosciuti. Per gran parte delle entrate ho indicato la prima edizione pubblicata dell'opera, dando anche conto delle ulteriori edizioni prima del 1598 (per le opere già citate in *A Worlde of Wordes*), o di quelle apparse prima del 1611 (per i testi citati unicamente nella seconda edizione del dizionario). La biblioteca privata di Florio fu dispersa dopo la sua morte nel 1626, rendendo così impossibile la ricostruzione delle edizioni da lui possedute. Tuttavia, in alcuni casi, la forma in cui il titolo figura nelle fonti del dizionario dà un'idea più precisa dell'edizione da lui adoperata; in questi casi avanzo un'ipotesi, come per le edizioni dei libri italiani stampati a Londra nel '500 da John Wolfe e John Charlewood. Oltre alle indicazioni che si possono desumere dall'elenco delle fonti, che Florio avesse posseduto tali edizioni è un'ipotesi basata anche sulla sua collaborazione con gli

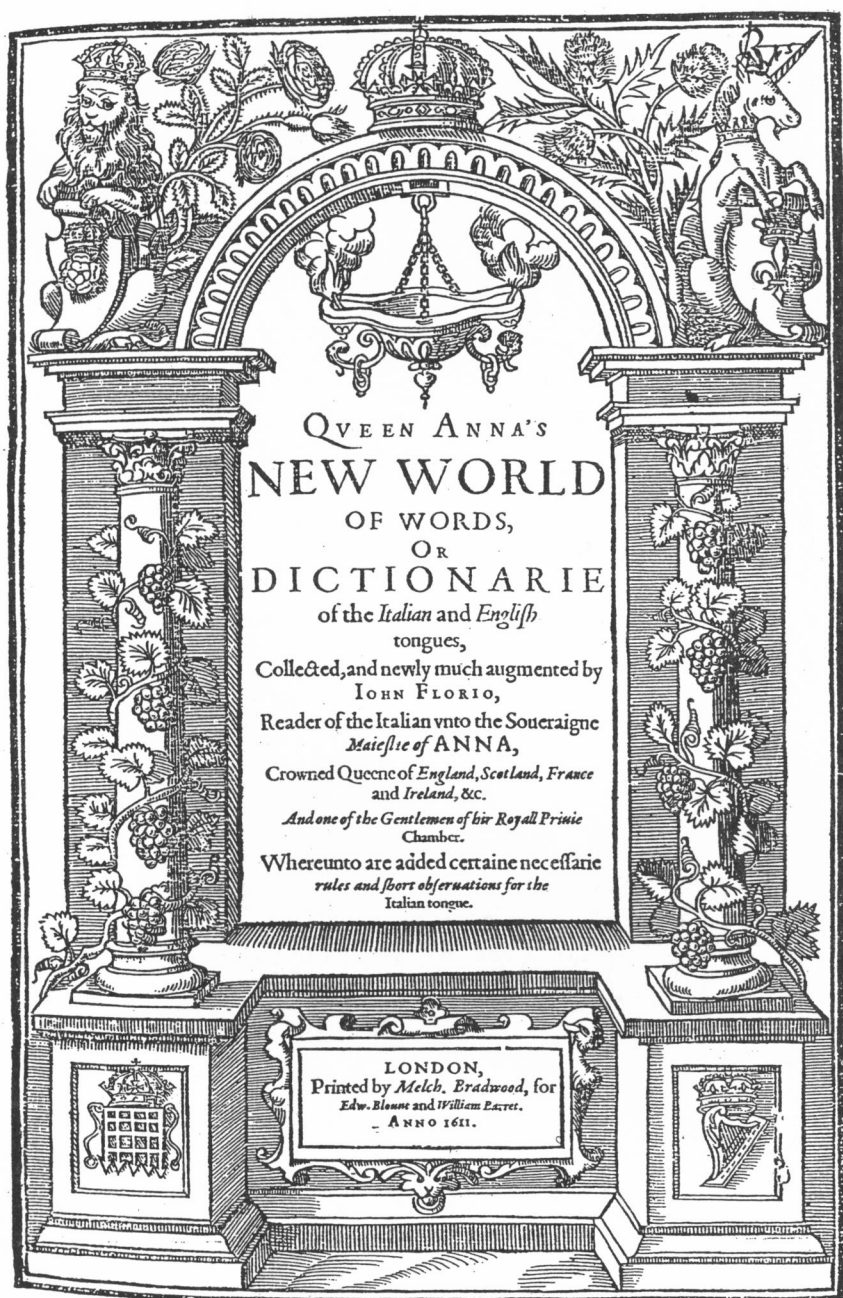
7. Il facsimile del frontespizio dell'opera è riprodotto qui di seguito.

8. I titoli in grassetto riportano quindi le fonti del *Queen Anna's New Worlds of Words*, così come figurano nell'originale (anche con alcune incongruenze). In alcuni casi, ho corretto evidenti refusi meccanici; ho inoltre regolarizzato l'uso degli accenti.

stampatori inglesi, nonché sulla considerazione che un libro pubblicato nell'ambiente in cui egli lavorò sarebbe stato certo più accessibile, oltre a costare anche molto di meno, rispetto ad un libro importato dal continente. Nel caso di una raccolta di testi stampati insieme, per esempio le commedie di Parabosco (cfr. 29), il fatto che cinque delle sei commedie vengano citate nell'elenco di *Queen Anna's New World of Words* fa ritenere che Florio avesse posseduto l'insieme e non i testi stampati indipendentemente.

Per effettuare la presente ricerca mi sono basato su tre banche dati disponibili tramite la rete: il *Modulo di ricerca base sul Libro Antico* e il *Censimento delle edizioni italiane del XVI secolo* EDIT 16, entrambi messi a punto dall'Istituto Centrale per il Catalogo Unico (ICCU), nonché il *RLG Union Catalogue*. Per la grafia dei nomi e cognomi degli autori e traduttori tengo conto delle forme usate dall'ICCU, mentre per i dati biografici ho adoperato sia il *Censimento* che il *Dizionario Biografico degli Italiani*. Per i nomi e cognomi degli stampatori mi baso sull'opera di Brian Richardson, *Print Culture in Renaissance Italy. The Editor and the Vernacular Text, 1470-1600* (Cambridge, 1994). Per quanto riguarda le opere che figurano negli Indici romani, seguo le indicazioni dell'*Index des livres interdits*, curato da J. M. De Bujanda, 10 voll., Centre d'Études de la Renaissance, Éditions de la Université de Sherbrooke (Librarie Droz), Sherbrooke 1985-1996.⁹

9. Ringrazio Claudio Giunta per la sua collaborazione nella correzione del mio testo italiano.



The names of the Authors and Books that have been read of purpose for the collecting of this Dictionarie.

1 Alfabeto Christiano.

Valdés, Juan de (ca. 1498-1541). Nato a Cuenca. Il maggior esponente dell'*alumbradismo*, esercitò un'influenza decisiva sullo sviluppo del pensiero proto-riformatore a Napoli e altrove in Italia negli anni '30 e '40 del sec. xvi.

La prima edizione dell'opera indicata da Florio è la seguente:

Alphabeto Christiano, che insegna la vera via d'acquistare il lume dello Spirito santo.

Venezia, Niccolò Bascarini, 1545, in-4, 80, [2] c.

L'opera fu tradotta dal latino da Marcantonio Magno (m. 1549). Il testo circolò negli ambienti più alti della Chiesa romana prima dell'inizio del Concilio tridentino, conosciuto e diffuso dai cardinali Pole e Morone, nonché fondamentale per gli itinerari riformatori di Bernardino Ochino, Pietro Vermigli, Marcantonio Flaminio e Pietro Carnesecchi. L'opera fu ristampata due volte, sempre a Venezia, nel 1546.

Gli *opera omnia* di Juan de Valdés figurano nell'Indice romano del 1559.

2 Aminta di Torquato Tasso.

Tasso, Torquato (1544-1595).

Aminta, favola boscareccia del S. Torquato Tasso.

London, John Wolfe, 1591, in-12, [18], 298, [4] p.

L'opera fu stampata in questa edizione con *Il pastor fido, tragicomedia pastorale* di Battista Guarini (cfr. 187), curata da Giacomo Castelvetro (nipote di Lodovico Castelvetro, cfr. 6).

Oltre a quella indicata, ci furono tredici edizioni dell'opera prima del 1611. La prima edizione reca lo stesso titolo:

Aminta, favola boscareccia del S. Torquato Tasso.

Venezia, Aldo Manuzio il giovane, 1580, in-8, [8], 74 p.

3 Amor costante. Comedia.

Piccolomini, Alessandro (1508-1578). Nato a Siena. Letterato e astronomo, membro dell'Accademia degli Intronati.

Dell'opera esistono dieci edizioni prima del 1611. La prima edizione reca il seguente titolo:

L'amor costante. Comedia del S. Storadito Intronato, composta per la venuta dell'imperatore in Siena l'anno del xxxvi.

Nella qual comedia intervengono varij abbattimenti di diverse sorte d'armi & intrecciati, ogni cosa in tempi e misure di Morescha, cosa non manco nuova che bella.

Venezia, Andrea Arrivabene, [non prima del 1540], in-8, 78, [2] c.

4 Antithesi della dottrina nuova e vecchia.

Opera non individuata.

Potrebbe trattarsi della seguente opera: *Antitesi di lamenti in Eva. Et Cantici a Maria del M.R.P. maestro F. Cornelio Tirabosco bresciano del ordine de frati Predicatori. Data in luce per il M.R.P. fra Paulo Minerva da Bari.*

Napoli, Tarquinio Longo, 1608, in-12, [20], 217, [3], 227, [1] p.

Quest'opera fu stampata con la *Seconda faccia dell'Antithesi, la quale contiene dodici Cantici a Maria Vergine.*

5 Antonio Brucioli nell'Ecclesiaste, et sopra i fatti degli Apostoli.

Brucioli, Antonio (ca. 1498-1566). Nato a Firenze. Scrittore, traduttore e commentatore della *Bibbia*; si avvicinò alla Riforma. Tradusse anche Plinio, Cicerone ed Aristotele; e curò (sempre a Venezia) la Giuntina del *Decamerone* (1538), un volume delle prediche di Savonarola (1539), un volume di Demostene (1543), due dialoghi di Juan de Valdés (1545). Collaborò anche con i suoi fratelli a un vocabolario greco-latino, stampato nel 1546.

La prima parte dell'entrata si riferisce al seguente volume:

L'Ecclesiasto di Salomo, tradotto dalla ebraica verità in lingua toscana, & con nuovo commento dichiarato.

Venezia, Bartolomeo Zanetti, 1536, in-4, [50] c.

La seconda parte dell'entrata si riferisce al seguente volume:

Nuovo commento di Antonio Brucioli nel libro de fatti degli apostoli, et nel libro della revelatione di san Giovanni. De sacrosanti libri della vecchia, & nuova scrittura, & santa dottrina christiana. Venezia, Alessandro Brucioli, 1542, in-4, [2], 92 c.

La traduzione integrale della *Bibbia* del Brucioli fu stampata per la prima volta nel 1532; vi furono sette edizioni ulteriori, inclusa l'ultima del 1562, stampata e riveduta da Filippo Rustici (m. 1613).

Gli *opera omnia* del Brucioli figurano nell'Indice romano del 1559.

6 Apologia d'Annibale Caro contra Lodovico Castelvetro. [ww]

Caro, Annibal (1507?-1566). Nato a Civitanova Marche. Letterato e traduttore di classici greci e latini. La controversia con Castelvetro scoppiò quando la critica del Castelvetro a un

poema del Caro, scritta per una circolazione ristretta, si diffuse rapidamente in un ambiente più ampio.

Dell'*Apologia* esistono due diverse edizioni. Non si sa a quale delle due faccia riferimento Florio, sebbene la seconda apparisse dopo la condanna di Castelvetro da parte dell'Inquisizione (in seguito alla denuncia del Caro) e rispecchi lo sviluppo ideologico della disputa:

Apologia de gli academici di Banchi di Roma, contra M. Lodovico Castelvetro da Modena. In forma d'uno spaccio di maestro Pasquino, con alcune operette incluse, del Predella, del Buratto, di ser Fedocco: in difesa de la seguente canzone del commendatore Annibal Caro, appartenenti tutte a l'uso de la lingua toscana.

Parma, Erasmo Viotto, 1573, in-8, [8], 120 c.

La prima edizione dell'opera fu stampata dallo stesso editore nel 1558.

L'opera fu messa all'Indice nel 1590.

7 Apologia di tre seggi Illustri di Napoli.

Di Costanzo, Angelo (1507?-1591). Nato a Napoli. Letterato, storico e poeta volgare.

Apologia di tre seggi illustri di Napoli di Antonio Terminio da Contorsi.

Venezia, Domenico Farri, 1581, in-4, [4], 64 [i.e. 60] c.

8 Arcadia del Sanazzaro. [ww]

Sannazzaro, Jacopo (1456-1530). Nato a Napoli.

Dell'opera esistono cinquantaquattro edizioni prima del 1611. La prima edizione è la seguente:

Arcadia del Sannazaro tutta fornita et tratta emendatissima dal suo originale. Napoli, Sigismondo Mayr, 1504, in-4, [98] c.

9 Arte aulica di Lorenzo Ducci.

Ducci, Lorenzo (xvi-xvii sec.). Nato probabilmente a Pistoia. Letterato e segretario del cardinale Giovanni Francesco Biandrate.

Arte aulica di Lorenzo Ducci, nella quale s'insegna il modo, che deve tenere il cortigiano per divenir possessore della gratia del suo principe.

Ferrara, Vittorio Baldini, 1601, in -8, 201, [7] p.

11 Asolani di Pietro Bembo.

Bembo, Pietro (1470-1547).

Dell'opera esistono ventisei edizioni prima del 1611. La prima edizione è la seguente:

Gli asolani.

Venezia, Aldo Manuzio il vecchio, 1505, in-4, [98] c.

12 Avvertimenti ed esami ad un perfetto bombardiere di Girolamo Cataneo.

Cattaneo, Girolamo (m. ca. 1584). Nato a Novara. Matematico e architetto militare.

Dell'opera ci furono sette edizioni prima del 1611. La prima edizione segnalata è la seguente:

Avvertimenti et esami intorno a quelle cose che richiede a un bombardiero, così circa all'artegliaria, come anco a fuochi arteficiati. Di Girolamo Cataneo novarese. Da lui, in questa seconda impressione, in diversi luoghi ampliati.

Brescia, Tommaso Bozzola, 1567, in-4, [4], 28 [i.e. 32] c.; ill.

13 Balia. Comedia.

Razzi, Silvano [i.e. Girolamo] (1527-1611). Letterato fiorentino e monaco camaldolese.

Delle due edizioni dell'opera, la prima reca il seguente titolo:

La balia comedia.

Firenze, Giunti, 1560, in-16, 55 c.

14 Bernardino Rocca dell'Imprese militari.

Rocca, Bernardino (1515-1587). Nato a Piacenza. Avvocato e letterato.

Delle tre edizioni dell'opera, la prima reca il seguente titolo:

Imprese, stratagemmi, et errori militari di M. Bernardin Rocca Piacentino, detto il Gamberello, divise in tre libri: ne quali discorrendosi con essempli, tratti dall'historie de' Greci, & de' Romani, s'ha piena cognitione de' termini, che si possono usar nelle guerre, così di terra, come di mare.

Venezia, Gabriele Giolito de Ferrari, 1566, in-4, [60], 477, [3] p.

15 Bibbia Sacra tradotta da Giovanni Diodati.

Diodati, Giovanni (1576-1649). Nato a Ginevra, di origine lucchese. Pastore protestante e professore di lingua ebraica a Ginevra, traduttore della seconda edizione integrale in italiano della Bibbia, dopo quella di Antonio Brucioli (cfr. 7). Il fratello, Teodoro Diodati, aiutò Florio nella traduzione inglese degli *Essais* di Montaigne e viene ringraziato dal traduttore nella dedica del primo libro dell'opera.

L'unica edizione pubblicata prima del 1611 è la seguente:

La Bibbia. Cioè, i libri del Vecchio, e del Nuovo Testamento. Nuovamente traslati in lingua italiana, da Giovanni Diodati, di nation lucchese.

Genève, Jean de Tournes, 1607, [4], 847, [1], 178, [2], 314, [2] p.

16 Boccaccio de' casi degli'huomini Illustri.

Boccaccio, Giovanni (1313-1375).

Si tratta della traduzione di Giusep-

pe Betussi (ca. 1515-ca. 1573) del *De casibus virorum illustrium*. Delle tre edizioni dell'opera, la prima reca il seguente titolo:

I casi degli huomini illustri. Opera di M. Giovan Boccaccio partita in nove libri ne quali si trattano molti accidenti di diversi prencipi insieme coi discorsi, ragioni & consigli descritti dal'Auttoe.

Venezia, Andrea Arrivabene, 1545, in-8, 262 [i.e. 264], [13] c.

17 Botero delle Isole.

Botero, Giovanni (1543-1617). Nato a Bene Vagienna. Gesuita, giurista e poligrafo.

Relatione universale dell'isole sino al presente scoperte, di Giovanni Botero benese. Roma, Giorgio Ferrari, 1595, in-fol. [8], 161, [7] p.

18 Bravure del Capitano Spavento.

Andreini, Francesco, (ca. 1548-1624). Nato a Pistoia. Attore della commedia dell'arte e commediografo; sua moglie Isabella fu anche attrice e commediografa.

Le bravure del Capitano Spavento: divise in molti ragionamenti in forma di dialogo.

Venezia, Giacomo Somasco, 1607, in-4, [16], 406 p.

19 Calisto. Commedia.

Groto, Luigi (1541-1585). Nato ad Adria. Poeta e commediografo, fu chiamato anche 'Cieco d'Adria'.

La Calisto nova favola pastorale.

Venezia, Fabio e Agostin Zoppini, 1586, in-12, 81, [3] p.

20 Canzon di ballo di Lorenzo Medici.

Medici, Lorenzo de' (1427-1492).

L'unica edizione segnalata dell'opera è la seguente:

Canzone a ballo composte dal Magnifico Lorenzo de Medici et da M. Agnolo Politiano, & altri autori. Insieme con la Nencia da Barberino & la Beca da Dicomano.

Firenze 1568, in-4, in-4, 31 [i.e. 40], [4] c.; ill.

21 Capitoli della venerabil compagnia della lesina. [ww]

Compagnia della Lesina [i.e. F. M. Vialardi (fl. 1560) e/o Tommaso Buoni (fl. fine xvi e inizio del xvii sec.)].

Capitoli da osservarsi inviolabilmente da tutti i confrati della venerabile Compagnia della Lesina confermati et approvati nella congregazion generale adunata in casa il signor Spilorcioni. Con un dialogo e una diceria in lode di detta compagnia e alcune stanze d'autore incerto.

Stampata per ordine degli otto operai di detta compagnia, [1580?], in-4, 40, [6] p.; ill.

22 Capo finto. Comedia.

Opera non individuata.

Potrebbe trattarsi della seguente opera:

Johannes Heidanus

Capo finto nuovamente dalla lingua tedesca nella italiana.

Roma 1544.

23 Catalogo di messer Anonymo.

Cfr. 28 (la seconda parte del titolo).

24 Celestina. Comedia.

Sorboli, Girolamo (fl. 1575). Poeta, medico e teologo.

Celestina favola pastorale.

Ferrara, Vittorio Baldini, 1586, in-8, 128 p.

25 Cena delle ceneri del Nolano.

Bruno, Giordano (1548-1600).

La cena de le Ceneri.

[London, John Charlewood] 1584, in-8, [11], 128 p.; ill.

La condanna degli *opera omnia* di Bruno fu decretata dal Sant'Uffizio nel 1600.

26. Cento novelle antiche et di bel parlar gentile. [ww]

Gualteruzzi, Carlo (1500-1577). Nato a Fano. Letterato, autore di una vita di Bembo.

Data la forma dell'entrata, l'edizione utilizzata da Florio potrebbe essere la seguente:

Libro di novelle, et di bel parlar gentile. Nel qual si contengono Cento Nouelle altravolta mandate fuori da messer Carlo Gualteruzzi da Fano Di nuovo ricorrette, con aggiunta di quattro altre nel fine. Et con una dichiarazione d'alcune delle voci piu antiche.

Firenze, Giunti, 1572, in-4, [28], 153 [i.e. 165], [3] p.

L'unica altra edizione cinquecentesca dell'opera è la seguente:

Le ciento novelle antike.
Bologna 1525.

27. Clitia. Comedia.

Machiavelli, Niccolò.

L'opera fu stampata con *La mandragola* ed una selezione di altri scritti brevi del Machiavelli.

L'asino d'oro di Nicolò Machiaueli, con tutte l'altre sue operette.

Roma [i.e. London, John Wolfe], 1588, in-8, 115, [1] c.

Gli *opera omnia* del Machiavelli furono messi all'Indice nel 1559.

28. Commentario delle più nobili e mostruose cose d'Italia.

Lando, Ortensio (ca. 1512-ca. 1553). Nato a Milano. Membro dell'Accademia degli Elevati col nome di

Tranquillo. Medico, viaggiatore, scrittore faceto e satirico. Suo pseudonimo fu 'Philaethes Polytopiensis'.

Delle quattro edizioni dell'opera, la prima reca il seguente titolo:

Commentario de le più notabili, & mostruose cose d'Italia, & altri luoghi, di lingua aramea in italiana tradotto, nel quale s'impara, & prendesi estremo piacere. Vi si e poi aggiunto un breve catalogo de gli inventori de le cose che si mangiano, & si bevono, nuovamente ritrovato, & da messer anonymo di Utopia composto.

Venezia, Andrea Arrivabene, 1548, in-8, 70, [i.e. 75, 1] c.

29. Contenti. Comedia.

Parabosco, Girolamo (ca. 1524-1557). Nato a Piacenza. Organista, compositore e scrittore. Soggiornò alle corti di Urbino e Ferrara per poi stabilirsi a Venezia. Personaggio eccentrico, è noto per essere uno dei pochi madrigalisti a musicare testi propri.

L'opera fa parte di una raccolta delle commedie dell'autore, ognuna con frontespizio e paginazione propri:

Comedie di M. Girolamo Parabosco, cioè, La notte, Il viluppo, I contenti, L'hermofrodito, Il pellegrino, Il marinaio.

Venezia, Gabriele Giolito de Ferrari, 1560, in-12, 6 vol.

30. Considerationi di Valdesso.

Valdés, Juan de (cfr. 1).

L'unica edizione segnalata dell'opera, tradotta dallo spagnolo da Celio Secondo Curione (1503-1569), reca il seguente titolo:

Le cento & dieci divine considerationi del S. Giovanni Valdesso: nelle quali si ragiona della cose più utili, più neces-

sarie, & più perfette, della Christiana professione.
Basel [Michael Isingren] 1550, in-16, [512] p.

31 **Contra-lesina.**

Autore sconosciuto.

Si tratta della risposta ai *Capitoli da osservarsi inviolabilmente da tutti i confrati della venerabile Compagnia della Lesina* (cfr. 21). In questo periodo, Giacomo Castelvetro collaborò a Venezia con lo stampatore senese Ciotti. L'unica edizione dell'opera prima del 1611 reca il seguente titolo:

La Contralesina, overo ragionamenti, constitutioni, & lodi della splendidezza, del pastor monopolitano, sotto l'insegna del Pignato Grasso. Con una comedia cavata dall'opera istessa, intitolata Le nozze d'Antilesina.

Venezia, Giovanni Battista Ciotti, 1604, in-8 [12], 132 c.; ill.

32 **Corbaccio del Boccaccio.**

Ci furono ventitré edizioni dell'opera prima del 1611. La prima edizione reca il seguente titolo:

Laberinto amoroso detto Corbaccio di messer Iovanni Boccaccio col prologo et anthidoto laurario composto da novo.
Venezia, Bernardino Benagli, [dopo il 1515], in-8, [70] c.; ill.

33 **Cornelio Tacito, tradotto da Bernardo Davanzati.**

Tacitus, Publius Cornelius (ca. 55-ca. 120 d.C.).

L'opera fu tradotta dal latino da Bernardo Davanzati (1529-1606). L'unica edizione individuata reca il seguente titolo:

L'imperio di Tiberio Cesare scritto da Cornelio Tacito nelli Annali espresso in lingua fiorentina.

Firenze, Filippo Giunti, 1600, in-4, [12], 603 [i.e. 203, 25] p.

34 **Corona et palma militare di Arteglia, di Aless. Capobianco.**

Capobianco, Alessandro (fl. tra il sec. XVI e il XVII). Scrittore vicentino.

Dell'opera sono note due edizioni prima del 1611; la prima è la seguente:

Corona e palma militare di arteglia. Nella quale si tratta dell'invention di essa, e dell'operare nelle fattioni da terra, e mare. Con una giunta della fortificatione moderna, con disegni apparenti.

Venezia, Giovanni Antonio Rampazetto, 1598, in-fol., [4], 58 c.; ill.

35 **Corrado Gesnero, degl'animali, pesci, ed uccelli, tre volumi.**

Gesner, Konrad (1516-1565). Nato a Zurigo. Medico, professore di scienze naturali all'Università di Zurigo.

Le tre opere furono pubblicate prima separatamente nelle seguenti edizioni:

Icones animalium quadrupedum viviparorum et oviparorum, quae in historiae animalium C. Gesneri libro 1. et 2. describuntur, cum nomenclaturis singulorum latinis, graecis, italicis, gallicis et germanicis plerumque, et aliarum quoque linguarum, certis ordinibus digestae.

Zürich, Christoph Froschover, 1553, in-fol., [2], 127, [9] p.; ill.

Nomenclator aquatilium animantium. Icones animalium aquatilium in mari & dulcibus aquis degentium plus quam DCC. Cum nomenclaturis singulorum latinis, graecis, italicis, gallicis, germanicis, anglicis, alijsque interdum, per certos ordines digestae.

Zürich, Christoph Froschover, 1555, in-fol., [32], 374, [2] p.; ill.

Icones avium omnium, quae in historia avium Conradi Gesneri describuntur cum nomenclaturis singulorum latinis,

graecis, italicis, gallicis et germanicis plerunque, per certos ordines digesta.
Zürich, Christoph Froschover, 1556, in-fol., 237 [i.e. 137, 11] p.; ill., 1 ritr.

Lo stesso stampatore pubblicò le tre opere unite nel 1560.

Gli *opera omnia* di Gesner furono messi all'Indice nel 1559.

36 Dante, comentato da Alessandro Velutelli.

Vellutello, Alessandro (sec. XVI).
Nato a Lucca. Editore e letterato.

Probabilmente Florio possedette il commento dantesco del Vellutello apparso nel volume che contiene anche il commento di Landino, curato da Francesco Sansovino. Questo doppio commento fu ristampato tre volte; la prima edizione reca il seguente titolo:

*Dante con l'espositione di Christofo-
ro Landino, et di Alessandro Vellu-
tello sopra la sua comedia dell'Infer-
no, del Purgatorio e del Paradiso. Con
tavole, argomenti et allegorie et rifo-
mato, riveduto et ridotto alla sua vera
lettura per Francesco Sansovino fio-
rentino.*

Venezia, Giovanni Battista e Gio-
vanni Bernardo Sessa, in-fol., 1564,
[28], 392 [i.e. 396] c.; ill.

La prima edizione dell'opera è la se-
guente:

*La comedia di Dante Alighieri con la
nova espositione di Alessandro Vellutel-
lo.*

Venezia, Francesco Marcolini, 1544,
in-4, [442] c.; ill. xil.

37 Dante, comentato da Bernardino Daniello.

Daniello, Bernardino (d. 1565). Nato
a Lucca. Letterato, traduttore e
commentatore di classici italiani e
latini.

L'unica edizione segnalata dell'ope-
ra è la seguente:

*Dante con l'espositione di Bernardino
Daniello da Lucca. Sopra la sua Come-
dia dell'Inferno, del Purgatorio, & del
Paradiso.*

Venezia, Pietro da Fino, 1568, in-4,
[12], 727, p.; ill.

38 Dante, comentato da Giovanni Boccaccio.

Non è attestata un'edizione cinque-
centesca del commento del Boccac-
cio sopra l'*Inferno* di Dante. L'unica
opera (a stampa) dell'epoca cui po-
trebbe in qualche modo riferirsi l'en-
trata è la seguente edizione:

*Vita Nuova di Dante Alighieri. Con 15.
canzoni del medesimo. E la vita di esso
Dante scritta da Giovanni Boccaccio.*
Firenze, Bartolomeo Sermartelli,
1576, in-8, 2 vol., [8], 116; [4], 80 p.

39 Dante, comentato dal Landino.

Landino, Cristoforo (1424-1498).
Nato a Firenze. Umanista apparte-
nente alla cerchia medicea.

Cfr. 36 per l'edizione dell'opera pro-
babilmente posseduta dal Florio.
Oltre alla menzionata edizione del
1564, il commento dantesco del Lan-
dino fu ristampato undici volte pri-
ma del 1611. La prima edizione è la
seguente:

*Comento di Christophoro Landino fio-
rentino sopra la Comedia di Danthe Ali-
ghieri poeta fiorentino.*

Firenze, Niccolò di Lorenzo, 1481,
in-fol., 368 c.; ill. [del Botticelli].

L'opera fu messa all'Indice nel 1590.

**40 Decamerone, ovvero Cento novel-
le del Boccaccio. [ww]**

Come ha stabilito Herbert Wright
in *The First English Translation of the
'Decameron'* (Uppsala, A.B. Lunde-
quistaka Bokhandeln, 1953), per la

sua traduzione inglese del *Decamerone* – stampata a Londra nel 1620 –, Florio utilizzò l'edizione espurgata da Leonardo Salviati (1540-1589). Si può pertanto anche supporre che questa fosse l'edizione dell'opera da lui posseduta. Delle cinque edizioni della versione salviatiana stampate prima del 1611, la prima è la seguente:

Il Decameron di messer Giovanni Boccacci di nuovo ristampato, e riscontrato in Firenze con testi antichi, & alla sua vera lezione ridotto dal cavalier Leonardo Salviati.

Venezia, Filippo e Iacopo Giunti, 1582, in-4 [32], 585, [43] p.

Il *Decamerone* fu messo all'Indice nel 1559.

41 Decamerone spirituale di Francesco Dionigi.

Dionigi, Francesco (sec. XVI).

L'unica edizione dell'opera risulta essere la seguente:

Il Decamerone spirituale, cioe le dieci spirituali giornate del R.M. Francesco Dionigi da Fano. Nel quale si contengono cento famigliari ragionamenti detti in dieci dì da dieci devoti giovani sopra molte nobili materie spirituali. Opera non men bella, ch'utile, e profittevole per coloro, che christianamente volendo vivere, desiderano di caminare per la via della salute.

Venezia, gli eredi di Giouanni Varisco, 1594, in-4, [16], 659, [11] p.

42 Della Causa, principio, ed uno del Nolano.

Bruno, Giordano (cfr. 25).

De la causa, principio, et uno.

Venezia [i.e. London, John Charlewood], 1584, in-8, [24], 142 p.

43 Della perfectione della vita politica di M^r. Paolo Paruta.

Paruta, Paolo (1540-1598). Nato a Ve-

nezia, di origine lucchese. Politico e storiografo.

Ci furono quattro edizioni dell'opera pubblicate prima del 1611. La prima edizione è la seguente:

Della perfectione della vita politica di M. Paolo Paruta nobile vinetiano. Cavaliere, et procuratore di San Marco. Libri tre.

Venezia, Domenico Nicolini, 1579, in-fol., [24], 315, [1] p.

44 Dell'arte della cucina di Christofaro Messibugo. [ww]

Messi Sbughi, Cristoforo (sec. XVI). Maestro dei banchetti alla corte del duca Alfonso d'Este.

Banchetti, compositioni di vivande, et apparecchio generale.

Ferrara, Giovanni de Buglhat & Antonio Hucher, 1549, in-4, [8], 22; ill.

45 Dell'infinito, universo, et mondi del Nolano.

Bruno, Giordano (cfr. 25).

De l'infinito universo et mondi.

Venezia [i.e. London, John Charlewood], 1584, in-8, [32], 175 p.

46 Descrittione delle feste fatte a Firenze, del 1608.

Rinuccini, Camillo (1564-1649). Nato a Firenze.

Delle due edizioni del 1608, la seguente è quella più ampia:

Descrittione delle feste fatte nelle reali nozze de' serenissimi principi di Toscana D. Cosimo de' Medici, e Maria Maddalena arciduchessa d'Austria.

Firenze, Giunti, 1608, in-4, [4], 149 [i.e. 147], [1] p.; 5 (SBN: 2) tav. calco-gr. ripieg.

Questa edizione comprende anche i seguenti testi:

Ballo, e giostra de' venti nelle nozze del serenissimo principe e della sereniss.

principessa di Toscana arciduchessa d'Austria di Lorenzo Franceschini; Della notte d'amore di Francesco Cini; L'argonautica di Francesco Cini rappresentata in Arno; I cavalieri sanesi a valorosi e cortesi professori d'arme.

47 Descrittione del Regno o stato di Napoli. [ww]

Mazzella, Scipione (fl. sec. xvi-xvi). Storico napoletano.

Delle due edizioni dell'opera stampate prima del 1611, la prima reca il seguente titolo:

Descrittione del Regno di Napoli di Scipione Mazzella napolitano. Nella quale s'ha piena contezza così del sito d'esso, de' nomi delle Provincie antichi e moderni, de' costumi de' popoli, delle qualità de' paesi, e de gli huomini famosi, che l'hanno illustrato...

Napoli, Giovanni Battista Cappelli, 1586, in-4, [8], 710 [i.e. 725, 5] p.; ill.

48 Dialoghi della Corte, dell'Aretino. [ww]

49 Dialoghi delle Carte, dell'Aretino. [ww]

Aretino, Pietro (1492-1556).

La terza, et ultima parte de ragionamenti. Ne la quale si contengono due ragionamenti, cioè de le corti, e del giuoco.

[London], Giovanni Andrea del Me-
lagrano [i.e. John Wolfe], 1589, in-8,
[3], 202, [2] c.; ill.

Gli *opera omnia* di Pietro Aretino furono messi all'Indice nel 1559.

50 Dialoghi o sei giornate dell'Aretino. [ww]

La prima [-seconda] parte de ragionamenti. Doppo le quali habbiamo aggiunto il piacevol ragionamento del Zoppino, composto da questo medesimo autore.

Bengodi [i.e. London, John Wolfe], 1584, in-8, 2 vol., [12], 228, [8], 401 p.

51 Dialoghi di Nicolò Franco. [ww]

Franco, Nicolò 1515-1570. Nato a Benevento. Letterato, poeta e membro dell'Accademia degli Argonauti in Casale Monferrato. Condannato dall'Inquisizione, morì impiccato a Roma.

Nonostante Nicolò Franco avesse anche pubblicato un *Dialogo delle bellezze* (Casale Monferrato 1542), il riferimento di Florio è da intendersi a una delle cinque edizioni cinquecentesche dei *Dialoghi piacevoli*. La prima edizione dell'opera è la seguente:

Dialogi piacevoli di m. Nicolò Franco. Venezia, Giovanni Giolito de' Ferrari, 1539.

Con il titolo, *Dialoghi piacevolissimi*, i dialoghi del Franco furono stampati in una versione espurgata da Girolamo Giovannini nel 1590 e ristampati sei volte prima del 1611.

Gli *opera omnia* del Franco furono messi all'Indice nel 1590.

52 Dialoghi di Speron Speroni. [ww]

Speroni, Sperone (1500-1588). Nato a Padova. Letterato e giurista.

Delle dieci edizioni dei *Dialoghi* apparse prima del 1598, la prima è la seguente:

I dialogi di Messer Speron Sperone. Venezia, Figliuoli di Aldo, 1542, in-8, [2], 176 c.

L'opera fu messa all'Indice nel 1590.

53 Dialoghi piacevoli di Stefano Guazzo. [ww]

Guazzo, Stefano (1530-1593). Nato a Casale Monferrato. Giurista e poeta.

Delle tre edizioni dell'opera pubblicate prima del 1598, la prima reca il seguente titolo:

Dialoghi piacevoli del sig. Stefano Guazzo gentiluomo di Casale di Monferrato. Dalla cui famigliare lettione potranno senza stanchezza, & satietà non solo gli huomini, ma ancora le donne raccogliere diversi frutti morali, & spirituali.

Venezia, Giovanni Antonio Bertano, 1586, in-4, [14], 203 c.

54 Dialogo delle lingue di Benedetto Varchi, detto Hercolano. [ww]

Varchi, Benedetto (1502-1565). Nato a Firenze. Letterato.

La prima edizione dell'opera è la seguente:

L'Hercolano dialogo di messer Benedetto Varchi, nel quale si ragiona generalmente delle lingue, & in particolare della toscana, e della fiorentina composto da lui sulla occasione della disputa occorsa tra 'l commendator Caro, e M. Lodovico Castelvetro.

Firenze, Filippo Giunta, 1570, in-4, [12], 339, [25] p.

L'opera fu ristampata a Venezia nel 1580.

55 Dialogo di Giacomo Riccamati.

Aconcio, Jacopo (nato a Ossana ca. 1492, morto a Londra tra il 1566-1567). Giurista, filosofo, autore di una polemica anti-luterana pubblicata sotto il nome di Giacomo Riccamati.

L'unica edizione conosciuta dell'opera è la seguente:

Dialogo di Giacopo Riccamati nel qual si scuoprono le astutie con che i luterani si sforzano di 'ngannare le persone semplici & tirarle alla loro setta.

Basel, Pietro Perna, 1558, in-8, 39 p.

Il nome di Aconcio figura tra gli autori di 'prima classe' nell'Indice romano nel 1596.

56 Dialogo di Giovanni Stamlerno.

Stamler, Johannes (sec. xvi).

L'unica edizione rintracciata dell'opera è la seguente:

Dialogo di Giovanni Stamlerno Augustense de le sette de diverse genti, e de le religioni del mondo. Venezia, Giovanni Padovano, 1540, in-8, [8], 151, [1] p.

57 Discorsi Academici de' mondi di Thomaso Buoni.

Buoni, Tommaso (cfr. 21).

L'opera fu stampata prima in due volumi autonomi e poi in un volume unico. La prima edizione delle due parti unite è la seguente:

Discorsi academici de' mondi parte prima [-seconda].

Venezia, Giovanni Battista Colosini, 1605, in-4, 2 vol.

58 Discorsi peripathetici e platonici di D. Stefano Conventi.

Conventi, Stefano (sec. xvi).

Si tratta della seguente edizione:

La prima parte de' discorsi peripatetici, & platonici, di D. Stefano Conventi Bolognese, ... dove di quelle cose universali dell'anima si ragiona, che alla cognitione della nostra ragionevole ci conducono.

Bologna, Pellegrino Bonardo, 1565, in-4, [2], 59, [1] c.

L'opera era già apparsa in latino nel 1563 a Venezia.

59 Discorsi politici di Paolo Paruta.

Cfr. 43.

Discorsi politici di Paolo Paruta nobile vinetiano cavaliere e procuratore di San Marco ne i quali si considerano diversi fatti illustri, e memorabili di principi, e di repubbliche antiche, e moderne. Divisi in due libri. Aggiuntovi nel fine un suo Soliloquio, nel quale l'auttore fa un breve esame di tutto il corso della sua vita.

Venezia, Domenico Nicolini, 1599, in-4, [18], 12 c., 13-636 [i.e. 638, 2], 21, [3] p.

60 Discorso di Domenico Scevolini sopra l'Astrologia giudiciaria.

Scevolini, Domenico (fl.1322).

L'unica edizione segnalata dell'opera è la seguente:

Discorso di Domenico Scevolini, nel quale con le autorità così de gentili, come de catolici si dimostra l'astrologia giudiciaria esser verissima & utilissima; dannando coloro, che l'usano malamente, & impongono necessità ne gli atti humani.

Venetia, Giordano Ziletti, 1565, in-4, 29 c.

61 Dittionario Italiano ed Inglese. [ww]

Thomas, William (m. 1554). Di origine gallese. Consigliere del re Eduardo VI, dopo il complotto di Thomas Wyatt sentenziò contro il matrimonio della regina Maria con Filippo II di Spagna.

Principal Rules of Italian Grammar, with a Dictionarie for the better understandynge of Boccace, Petrarcha, and Dante. London, Thomas Berthelet, 1550, in-4, [180] c.

L'opera è basata sui vocabolari di Francesco Alunno: *La fabrica del mondo* (cfr. 74) e *Le ricchezze della vulgar lingua*, Venezia, gli eredi di Aldo Manuzio, 1543, nonché su quello di Alberto Accarisio: *Vocabolario, grammatica, et orthographia de la lingua volgare*, Cento 1543.

62 Dittionario Italiano e Francese. [ww]

Canal, Pierre (1564-1610). Nato a Ginevra, di origine italiana. Filologo.

Dittionario italiano e francese. Nel qua-

le si mostra come i vocaboli italiani si possono dire, e esprimere in lingua francese.

Genève, Jacques Chouet, 1603, in-8, [328] c.

L'edizione qui indicata dell'opera di Pierre Canal è la seconda. Essendo il *Worlde of Wordes* stampato nel 1598, Florio avrebbe dovuto possedere un'edizione precedente, che non sono riuscito a rintracciare.

63 Dittionario volgare et Latino del Venuti. [ww]

Venuti, Filippo (1531-1587).

Si registrano sedici edizioni dell'opera di Venuti prima del 1598. La prima edizione reca il seguente titolo: *Dittionario volgare, & latino: nel quale si contiene, come i vocaboli italiani si possono dire, & esprimere latinamente.*

Venezia, Giovanni Andrea Valvasori, 1566, in-8, [212] c.

64 Don Silvano.

Razzi, Silvano (cfr. 13). Letterato fiorentino e monaco camaldolese.

Non è possibile stabilire, sulla base dell'entrata, a quale delle numerose opere del Razzi intende riferirsi Florio.

65 Dottrina nuova et vecchia.

Opera non individuata.

66 Duello de messer Dario Attendolo.

Attendolo, Dario (sec. XVI). Nato a Bagnacavallo. Soldato e scrittore.

Si ebbero cinque edizioni dell'opera. La prima edizione reca il seguente titolo:

Il duello di M. Dario Attendolo dottore di leggi da Bagnacavallo, diviso in tre libri, ne i quali con ragioni le-

gali, et con esempi d'histoire ordinatamente si tratta, & si dichiara tutto quello che s'appartiene a questa materia, con molte cose degne di consideratione non avertite da gli altri, con le autorità delle leggi, & de i dottori poste nel margine, con due tavole, una de' capitoli, l'altra delle cose più notabili.

Venezia, Francesco Lorenzini da Turino, 1560, in-8, [20], 68 c.

Dario Attendolo pubblicò nel 1563 anche un *Discorso intorno all'honore e al modo di indurre le querele per ogni sorte d'ingiurie alla pace.*

67 Emilia. Commedia.

Groto, Luigi (cfr. 19).

Ci furono cinque edizioni di tale opera di Groto prima del 1611. La prima edizione è la seguente:

La Emilia.

Venezia, Fabio e Agostino Zoppini, 1583, in-12, 64 [i.e. 78] c.

68 Epistole di Cicerone in volgare.

Cicero, Marcus Tullius (106-42 a.C.).

Delle epistole di Cicerone esistono tre diverse traduzioni italiane cinquecentesche, e non è dato sapere quale fu quella utilizzata da Florio. La prima traduzione si deve a Fausto Sebastiano da Longiano (1502-1565). L'unica edizione segnalata di questa traduzione è la seguente:

Epistole dette le Familiari di M. T. Cicerone recate in italiano.

Venezia, Vincenzo Valgrisi, 1544, in-8, [8], 366, [2] c.

La seconda traduzione fu eseguita da Guido Loglio (sec. xvi) e fu stampata undici volte tra il 1545 e il 1566. La prima edizione è la seguente:
Le epistole famigliari di Cicerone, tradotte secondo i veri sensi dell'auttore, et con figure proprie della lingua volgar.

Venezia, gli eredi di Aldo Manuzio, 1545, in-8, 333, [1] c.

La traduzione del Loglio fu rivista da Aldo Manuzio (il giovane), e fu stampata sei volte prima del 1611. La prima edizione di questa traduzione è la seguente:

Le epistole famigliari di Cicerone, già tradotte, & hora in molti luoghi corrette da Aldo Manutio.

Venezia, Aldo Manuzio il giovane, 1573, in-8, [44], 749 p.

69 Epistole di Phalaride.

Falaride (Phalaris), tiranno di Siracusa (ca. 570-ca. 554. a.C.).

La prima traduzione italiana delle epistole di Falaride fu eseguita da Bartolomeo della Fonte [1445-1513] e risale al 1488. Questa traduzione fu ristampata diverse volte già nel Quattrocento. Tuttavia è più probabile che l'edizione consultata da Florio fosse una delle edizioni cinquecentesche – la versione fu rivista da Francesco Sansovino (1521-1583). La prima edizione segnalata è la seguente:

L'epistole di Phalaride tiranno de gli Agrigentini, tradotte dalla lingua greca nella volgare italiana.

Venezia, Gabriele Giolito de Ferrari, 1545, in-8, 59, [3] c.

È da ricordare che dell'opera è segnalata anche un'edizione stampata, sempre a Venezia nel 1545, da Curtio Troiano de' Navò.

70 Epistole di diversi Signori et Principi all'Aretino, duo volumi. [ww]

L'unica edizione segnalata dell'opera è la seguente:

Lettere scritte al Signor Pietro Aretino, da molti signori, Comunità, donne di valore, poeti, et altri eccellentissimi spiriti. Divise in due libri.

Venezia, Francesco Marcolini, 1552, in-8., 2 vol.

71 Epistole ovvero lettere del Rao.
[ww]

Rao, Cesare (sec. xvi).

Risultano nove edizioni dell'opera apparse prima del 1598. La prima edizione reca il seguente titolo:

L'argute e facete lettere di Messer Cesare e Rao di Alessano metropoli città della Leucadia nelle quali si contengono molti leggiadri motti e sollazzevoli discorsi. Di novo ristampate et corrette, con l'aggiunta d'alcune altre lettere bellissime et non più vedute del medesimo autore.

Pavia, Girolamo Bartoli, in-8, [7], 104 c.

L'opera fu messa all'Indice nel 1590.

72 Essamerone del Rever^{mo}. M^r. Francesco Cattani da Diaceto.

Cattani da Diaceto, Francesco (m. 1595). Vescovo di Fiesole.

L'unica edizione conosciuta dell'opera è la seguente:

L'essamerone del reverendo Francesco Cattani da Diaceto.

Firenze, Lorenzo Torrentino, 1563, in-4, [4], 180, [4] c.

73 Eunia, pastorale ragionamento.

Pini, Bernardino (m. 1601).

L'unica edizione segnalata dell'opera è la seguente:

L'Eunia. Ragionamenti pastorali, nuovamente ritrovati tra gli antichi giovanili componimenti di messer Bernardino Pino da Cagli.

Venezia, Paolo Meietti, 1582, in-8, [8], 64 c.

74 Fabrica del mondo di Francesco Alunno. [ww]

Alunno, Francesco (1485-1556). Nato a Ferrara. Filosofo e grammatico.

Dell'opera si ebbero diciassette edi-

zioni prima del 1598. La prima edizione reca il seguente titolo:

La Fabrica del mondo di m. Francesco Alunno da Ferrara. Nella quale si contengono tutte le voci di Dante, del Petrarca, del Boccaccio, & d'altri buoni autori, con la dichiarazione di quelle, & con le sue interpretationi latine, con le quali si ponno scrivendo isprimere tutti i concetti dell'huomo di qualunque cosa creata.

Venezia, 1548, Nicolò de Bascarini, in-fol., [6], 259, [49] c.; 1 ritr.

75 Facetie del Gonnella.

Gonnella, Pietro (prima metà del sec. xiv). Nato a Firenze. Buffone e uomo di corte.

Non è chiaro se Florio intenda riferirsi al libretto di Pietro Gonnella stampato per la prima volta nel 1506 – e nuovamente nel 1570 e 1588 – o alla raccolta di 'facetie' in cui quelle del Gonnella sono incluse, raccolta stampata nel 1565 e di nuovo nel 1568. Le prime edizioni di queste opere sono le seguenti:

Facecie del Gonnella composte per maestro Francesco dicto maestro Raynaldo da Mantu.

Bologna, Justiniano da Rubiera, 1506, in-4, [2] c.; ill.

Facetie, motti, buffonerie et burle del Piovano Arlotto, del Gonnella et del Barlacchia.

Firenze, Giunti, 1565, in-8, [16], 144, [4] p.

76 Fatti d'arme famosi di Carlo Saraceni, duo gran volumi.

Saraceni, Giovanni Carlo. Forse bolognese. Filosofo ed editore.

L'unica edizione segnalata dell'opera è la seguente:

I fatti d'arme famosi, successi tra tutte le nationi del mondo, da che prima han cominciato a guerreggiare sino ad hora:

cavati con ogni diligenza da M. Gio. Carlo Saraceni.

Venezia, Damiano Zenaro, 1600, in-4, 2 vol. [40], 1-316; [48], 317-734 c.

77 Favole morali di M^r. Giovanmaria Verdzotti.

Verdzotti, Giovanni Mario (ca. 1530-ca. 1607). Nato a Venezia. Poeta, letterato e pittore ecclesiastico; allievo e segretario di Tiziano.

Dell'opera indicata da Florio ci furono quattro edizioni prima del 1611. La prima edizione reca il seguente titolo:

Cento favole morali de i più illustri antichi, & moderni autori greci, & latini, scielte, et trattate in varie maniere di versi volgari da m. Gio. Mario Verdzotti: nelle quali oltra l'ornamento di varie e belle figure, si contengono molti precetti pertinenti alla prudenza della vita virtuosa e civile.

Venezia, Giordano Ziletti, 1570, in-4, [4], 301 [i.e. 299], [9] p.; ill.

78 Feste di Milano del 1605.

Parona, Cesare (fl. sec. xvi-xvii). Letterato e traduttore.

L'indicazione '1605' è con ogni probabilità errata. Quasi sicuramente Florio intende riferirsi alla seguente opera: *Feste di Milano nel felicissimo nascimento del serenissimo principe di Spagna don Filippo Dominico Vittorio. Descritte da Cesare Parona.*

Milano, Girolamo Bordone e Pietro Martire Locarni, 1607, in-4, [24], 230, [2] p.

79 Fuggi l'otio di Tomaso Costo.

Costo, Tommaso (ca. 1560-ca. 1613). Nato a Napoli. Letterato, storico e poligrafo.

Dell'opera si ebbero tre edizioni prima del 1611. La prima edizione reca il seguente titolo:

Il fuggilozio di Tomaso Costo. Diviso in otto giornate, nelle quali da otto gentiluomini, e da due donne si raccontano diversi, e non meno esemplari, che piacevoli avvenimenti.

Napoli, Giovanni Giacomo Carlino e Antonio Pace, 1596, in-8, [32], 617, [30] p.

80 Galateo di Monsignor della Casa.
[ww]

Della Casa, Giovanni (1503-1556). Nato a Mugello. Umanista, nunzio a Venezia, e poi arcivescovo di Benevento dal 1544.

Dell'opera ci furono sedici edizioni prima del 1598. La prima edizione è la seguente:

Il Galathea, di M. Giovanni Della Casa, overo Trattato de' costumi e modi che si debbono tenere o schifare nella comune conversatione; opera utilissima a ogni persona virtuosa; con una Oratione del medesimo a Carlo quinto imperadore sopra la restitutione di Piacenza.

Firenze, gli eredi di Bernardo Giunta il vecchio, 1560, in-8, 71, [1] c.

81 Gelosia. Comedia.

Grazzini, Anton Francesco (1503-1584). Nato a Firenze. Commediografo, poeta e speziale. 'Il Lasca' è il nome che egli assunse quando fondò l'Accademia degli Umoreisti, nome che mantenne anche in quella della Crusca.

Dell'opera ci furono quattro edizioni. La prima edizione è la seguente: *La gelosia. Comedia di Antonfrancesco Grazzini detto il Lasca recitatasi in Firenze pubblicamente il carnevale dell'anno 1550.*

Firenze, Giunti, 1551, in-8, 52 c.

82 Genealogia degli Dei, del Boccaccio.

Si tratta della traduzione di Giusep-

pe Betussi (cfr. 16) della *Genealogia deorum gentilium*. Delle quindici edizioni dell'opera pubblicate prima del 1611, la prima edizione della traduzione reca il seguente titolo:

Della genealogia de gli dei libri quindecim. Venezia, Comin da Trino, 1547, in-4, [8], 286, [18] c.

83 Georgio Federichi del falcone ed uccellare. [ww]

Giorgi, Federico (fl. sec. xvi).

Dell'opera ci furono otto edizioni prima del 1611; la prima edizione reca il seguente titolo:

Libro di m. Federico Giorgi del modo di conoscere i buoni falconi, astori, e sparvieri, di farli, di governarli, et di medicarli, come nella tavola si puo veder. Venezia, Gabriele Giolito de Ferrari, 1547, in-8, 53, [3] c.

84 Geronimo d'Urea dell'honor militare.

Opera non individuata.

85 Gesualdo sopra il Petrarca.

Gesualdo, Giovanni Andrea (sec. xvi). Nato a Traetto. Poeta volgare.

Delle sei edizioni dell'opera, la prima è la seguente:

Il Petrarca colla spositione di misser Giovanni Andrea Gesualdo.

Venezia, Giovanni Antonio Nicolini da Sabbio, in-4, 2 vol. ([24], 384, [4]; [76] c.

86 Gierusalemme liberata di Torquato Tasso. [ww]

Tasso, Torquato (1544-1595).

Tra le varie (e spesso corrotte) prime edizioni del poema del Tasso, la seguente è considerata la prima edizione autorevole:

Gierusalemme liberata, poema heroico del sig. Torquato Tasso, ridotta alla sua

vera lettione secondo il proprio originale dello stesso autore.

Mantova, Francesco Osanna, 1584, in-4, [20], 236 p.

87 Gio. Marinelli dell'infermità delle donne.

Marinelli, Giovanni (sec. xvi). Nato a Modena. Medico, scrittore e commentatore di Aristotele.

Dell'opera ci furono tre edizioni prima del 1611. La prima edizione reca il seguente titolo:

Le medicine appartenenti alle infermità delle donne scritte per M. Giovanni Marinello, et divise in tre libri: nel primo de' quali si curano alcuni difetti, che possono sciogliere il legame del matrimonio: nel secondo si remove la sterilità: & nel terzo si scrive la vita della donna gravida, fino che sia uscita del parto, con l'ufficio della levatrice.

Venezia, Francesco de Franceschi, 1563, in-8, [8], 319, [1] c.

Si può ipotizzare che Florio conoscesse anche la seguente opera dell'autore, aggiunta alle edizioni del grande vocabolario di Calepino dal 1565 in poi:

La prima [-seconda] parte della copia delle parole scritta per M. Giovanni Marinello: ove si mostra una nuova arte di divenire il piu copioso, & eloquente dicatore nella lingua volgare.

Venezia, Vincenzo Valgrisi, 1562, in-4, 2 vol. [4], 187, [1]; 321 [i.e. 319, 1] c.

88 Gio. Fero della passione di Giesù Christo.

Opera non individuata. Potrebbe trattarsi di un testo di Girolamo Ferlito, ultimo pastore della Chiesa italiana a Londra.

89 Giovanni Antonio Menavino de' costumi et vita de' Turchi.

Menavino, Giovanni Antonio (n. ca. 1492, a Vultri).

Dell'opera si ebbero tre edizioni. La prima edizione reca il seguente titolo:

I cinque libri della legge, religione, et vita de' Turchi et della corte, & d'alcune guerre del Gran Turco: di Giovanantonio Menavino genovese da Vultri... Oltre ciò, una Prophetia de' Mahomettani, altre cose turchesche, non piu vedute: tradotte da m. Lodovico Domenichi.

Venezia, Vincenzo Valgrisi, 1548, in-8, 256 p.

90 Girolamo Frachetta del governo di stato.

91 Girolamo Frachetta del governo di guerra.

Frachetta, Girolamo (1558-1620). Nato a Rovigo. Scrittore politico; autore di un commento sopra le poesie di Guido Cavalcanti e di un trattato sul 'furore poetico'.

L'unica edizione nota dell'opera indicata da Florio è la seguente:

L'idea del libro de' governi di Stato et di guerra di Girolamo Frachetta. Con due discorsi, l'uno intorno la ragione di Stato, & l'altro intorno la ragione di guerra.

Venezia, Damiano Zenaro, 1592, in-8, [6], 63, [1] c., [1] c. di tav.

92 Gloria di Guerrieri ed amanti di Cataldo Antonio Mannarino.
[ww]

Mannarino, Cataldo Antonio (1568-1621). Nato a Taranto. Filosofo, teologo e poeta. Appartenne all'Ordine dei Riformati di San Francesco con il nome di Benvenuto.

L'unica edizione conosciuta dell'opera è la seguente:

Glorie di guerrieri e d'amanti in nuova impresa nella città di Taranto succedute. Poema heroicomico del dottor Cataldo Antonio Mannarino dell'istessa cit-

tà. Ad Alberto I Acquavia d'Aragona X. Duca d'Atri. Aggiuntavi una breve Oliganthea delle lodi dell'istesso principe con gli argomenti et annotationi di Lodovico Chiari dottor di leggi.

Napoli, Giovanni Giacomo Carlino e Antonio Pace, 1596, in-4, [38], 344 p.; ill.

93 Hecatommithi di M^r. Gio. Battista Giraldi Cinthio.

Giraldi, Giovanni Battista (1504-1573). Nato a Ferrara. Letterato, drammaturgo, filosofo e medico. Ebbe l'appellativo di 'Cinzio'.

Dell'opera si ebbero sette edizioni prima del 1611. La prima edizione è la seguente:

De gli hecatommithi di m. Giovanbattista Gyraldi Cinthio nobile ferrarese. Parte prima [-seconda].

Monte Regale, Leonardo Torrentino, 1565, in-8, 2 vol.

L'intenzione dell'opera fu resa più esplicita nel titolo dell'edizione stampata nel 1574:

Hecatommithi, ovvero cento novelle di M. Giovanbattista Giraldi Cinthio. Nelle quali, oltre le dilettevoli materie, si conoscono moralità utilissime a gli huomini per il ben vivere; & per destare altresì l'intelletto alla sagacità.

Venezia, Enea de Alaris, 1574, in-4, 2 vol.

94 Hecatompnila di M^r. Leon-Battista.

Alberti, Leon Battista (1404-1472). Nato a Genova.

Delle quattro edizioni dell'opera, la prima edizione è la seguente:

Di messer Leon Battista Alberto Hecatompnila: che ne insegna l'ingeniosa arte d'amore; Deiphira: che ne mostra fuggir il mal principiato amore, pur hora venuta ne le mani de li huomini.

Venezia, Giovanni Antonio Nicolini da Sabbio, 1528, in-8 [16 cm.], 29 [i.e. 27], [1] c.

95 Herbario Inghilese di Giovanni Gerardi. [ww]

John Surgeon Gerard (1545-1612).

Opera non individuata in italiano. La prima edizione dell'opera in latino è la seguente:
Catalogus arborum, fructicumarum plantarum tam indigenarum quam exoticarum.
London 1596.

96 Herbario Spagnuolo del Dottor Laguna. [ww]

Laguna, Andrés (1494-ca. 1560). Umanista e medico spagnolo.

Opera non individuata. Potrebbe forse trattarsi del seguente volume:
Il rimedio delle podagre dell'eccellente medico m. Andrea Lacuna. Con la Tragopodagra di Luciano dal medesimo in latino fedelmente tradotta, e novellamente fatti volgari.

Roma, Antonio Blado, 1552, in-8, 24 c.

97 Heroici furori del Nolano.

Bruno, Giordano (cfr. 25).

De gl'heroici furori.

Parigi [i.e. Londra], appresso Antonio Baio [i.e. John Charlewood], 1585, in-8, [140] c.

98 Historia della China.

Gonzalez de Mendoza, Juan (1545-1618). Nato a Torrecilla de Cameros. Agostiniano. Ambasciatore in Cina per Filippo II; vicario di Lipari, morì in America nel 1618.

Tra le nove edizioni della traduzione di Francesco Avanzi (sec. XVI) dell'opera di Mendoza, la seguente edizione fu stampata a Londra:

L'historia del gran regno della China composto primieramente in ispagnuolo da Giovanni Gonzalez di Mendoza fatta vulgare da Francesco Avanzi.

Venezia [i.e. London], Andrea Muschio [i.e. John Wolfe], 1587, in-12, 508 p.

La prima edizione del testo spagnolo è la seguente:

Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres, del gran reyno dela China, sabidas assi por los libros delos mesmos Chinas, como por relacion de Religiosos y otras personas que an estado en el dicho reyno. Hecha y ordenada por el muy R. P. Maestro Fr. Ioan Gonzalez.

Roma, Bartholomeo Grassi, 1585, in-8, [32], 440 p.

99 Historia delle cose Settentrionali di Ollao Magno. [ww]

Magnus, Olaus (1490-1558). Nato a Skeinge. Storico e geografo svedese. Nominato arcivescovo di Uppsala nel 1544, Olaus Magnus non prese mai possesso della diocesi, passando la sua vita – dal 1537 in poi – per la maggior parte a Roma.

L'edizione della traduzione dell'opera di Olaus Magno, eseguita da Remigio Nannini (ca. 1521-ca. 1581), è la seguente:

Storia d'Olaio Magno arcivescovo d'Upsali de' costumi de' popoli settentrionali, tradotta per m. Remigio Fiorentino, dove s'ha piena notitia delle genti della Gottia, della Norvegia, della Svevia, e di quelle che vivono sotto la tramontana.

Venezia, Francesco Bindoni, 1561, in-8, [44], 511 p.

Il testo originale reca il seguente titolo:

Historia de gentibus septentrionalibus, earumque diversis statibus, conditionibus, moribus, ritibus, superstitionibus. Opus ut varium, plurimarumque rerum

cognitioni refertum, atque cum exemplis externis.

Roma, Giovanni Maria Viotti de Parma, 1555, in-fol., [84], 815, [1] p.; ill.

100 **Historia del Villani.**

Florio non distingue tra i tre Villani storiografi. Indico le edizioni stampate nel Cinquecento:

Croniche di messer Giovanni Villani cittadino fiorentino, nelle quali si tratta dell'origine di Firenze, et di tutti e fatti et guerre state fatte da Fiorentini nella Italia, et nelle quali anchora fa mentione dal principio del mondo infino al tempo dell'Autore, di tutte le guerre state per il mondo, così de principi christiani fra loro, come de gli infedeli, et de christiani con gli infedeli. Historia nuova et utile a sapere le cose passate fatte per tutto l'universo.

Venezia, Bartholomeo Zanetti, 1537, in-fol., [10], 219, [2] c.

Dell'opera si ebbero tre edizioni prima del 1611. Quella indicata è la prima edizione.

Historia di Matteo Villani cittadino fiorentino il quale continua l'Historie di Giovan Villani suo fratello, nella quale oltre i quattro primi libri già stampati, sono aggiunti altri cinque nuovamente ritrovati, & hora mandati in luce. Et comincia dall'anno 1348.

Venezia, Domenico e Giovanni Battista Guerra (per gli eredi di Bernardo Giunti di Firenze), 1562, in-4, [32], 552 [i.e. 562, 46] p.

L'opera fu ristampata nel 1581.

Della historia di Matteo Villani cittadino fiorentino. Li tre ultimi libri. Che son' il resto dell'Istoria scritta da lui, che nelli stampati fino ad' hora mancano. Con un'Aggiunta di Filippo Villani suo figliuolo, ch'arriva sino all'anno 1364.

Firenze, Giunti, 1577, in-4, [16], 177, [11] p.

L'opera fu ristampata nel 1595.

101 **Historia di Gio. Battista Adriani.**

Adriani, Giovanni Battista (1511-1579). Nato a Firenze. Storico e professore di eloquenza nello Studio fiorentino. Preparò su richiesta di Vasari un lungo saggio sull'arte degli antichi per l'edizione delle *Vite* del 1567.

Delle due edizioni note dell'opera, la prima è la seguente:

Istoria de' suoi tempi di Giovambatista Adriani gentiluomo fiorentino. Divisa in libri ventidue. Di nuovo mandata in luce con li sommari e tavola delle cose piu notabili.

Firenze, Giunti, 1583, in-fol., [4], 941, [47] p.

102 **Historia di Francesco Guicciardini.**

Guicciardini, Francesco (1483-1540).

Dell'opera si ebbero ventitré edizioni prima del 1611. La prima edizione è la seguente:

La historia d'Italia di m. Francesco Guicciardini con le annotationi in margine fatte dal reverendo padre Remigio Fiorentino.

Venezia, Giovanni Maria Bonelli, [non prima del 1551], in-4, 447 c.

L'opera fu messa all'Indice nel 1596.

103 **Historia di Natali Conti, duo volumi.**

Conti, Natale (1520-1582). Nato probabilmente a Milano, di origine veneta o romana. Umanista e storiografo.

L'unica edizione nota della traduzione di Giovanni Carlo Saraceni (sec. xvi) dell'opera di Natale Conti è la seguente:

Delle historie de' suoi tempi di Natale Conti parte prima [-seconda]. Di latino in volgare nuovamente tradotta da Giovan Carlo Saraceni. Aggiuntevi di più

e postille, et un amplissima tavola delle cose notabili dell'istesso tradottore.

Venezia, Damiano Zenaro, 1589, in-4, 2 vol.

La prima edizione completa del testo originale (dopo un'edizione precedente che comprendeva solo i primi dieci libri) è la seguente:

Natalis Comitissae Universae historiae sui temporis libri triginta ab annos salutis nostrae 1545, usque ad annum 1581. Cum duobus indicibus Laurentij Gottij civis Veneti: altero antiquorum & recentium nominum variorum locorum, provinciarum, fluviorum, urbium, montium, oppidorum: altero rerum in historijs contentarum memorabilium.

Venezia, Damiano Zenaro, 1581, in-fol., [28], 683, [i.e. 687, 29] p.

104 *Historia di Paolo Giovio, duo volumi.*

Giovio, Paolo (1483-1552). Nato a Como. Storico, collezionista e vescovo di Nocera dal 1528.

I due testi cui Florio fa riferimento, entrambi tradotti da Lodovico Domenichi (1515-1564), sono i seguenti: *La prima parte dell'Historie del suo tempo di mons. Paolo Giovio vescovo di Nocera.*

Venezia, Bartholomeo & Francesco Imperatore, 1551, in-8, 526, [2] c.

La seconda parte dell'Historie del suo tempo di mons. Paolo Giovio vescovo di Nocera, tradotte per m. Lodovico Domenichi.

Firenze, Lorenzo Torrentino, 1553, in-4, [8], 1121, [4] p.

Il primo volume fu ristampato nel 1558, mentre il secondo nel 1554 e nel 1557. Le due parti furono stampate assieme, nel 1555 e, con l'aggiunta di un terzo volume scritto da Girolamo Ruscelli, nel 1560. La prima edizione del testo latino è la seguente: *Pauli Iovii Novocomensis episcopi Nu-*

cerini Historiarum suis temporis tomus primus [-secundus].

Firenze, Lorenzo Torrentino, 1550-1552, in-fol., 2 vol. [8], 226 [i.e. 326, 2]; 506, [2] p.

105 *Historia di Persia, del Minadoi.*

Minadoi, Giovanni Tommaso (1545-1618).

Delle quattro edizioni note dell'opera, la prima è la seguente:

Historia della guerra fra Turchi e Persiani, descritta in quattro libri da Gio. Tomaso Minadoi; cominciando dall'anno 1577, nel quale furono li primi movimenti di lei, seguendo per tutto l'anno 1585. Roma, Alessandro Gardano e Francesco Coattini, 1587, in-4, [12], 360, [16] p.

106 *Historia d'Ungheria, di Pietro Bizzarri.*

Bizzarri, Pietro (n. 1530). Nato in Umbria. Poeta e storico. Seguendo la tendenza della proto-riforma italiana, Bizzarri si trovò nell'Inghilterra eduardiana dove frequentò il circolo di Bernardino Ochino, e più tardi godette del favore della regina Elisabetta.

Historia della guerra fatta in Ungheria dall'invittissimo imperatore de Christiani, contra quello de' Turchi: con la narratione di tutte quelle cose che sono avvenute in Europa dall'anno 1564, infino all'anno 1568.

Lyon, Guillaume Rouille, 1569, in-8, [16], 213, [10] p.

107 *Historia milanese.*

Morigia, Paolo (1525-1604). Nato a Milano. Storico e gesuita.

Historia dell'antichità di Milano, divisa in quattro libri, del R.P.F. Paolo Morigia milanese, dell'Ordine de' Gesuiti di San Girolamo. Nella quale si racconta brevemente, & con bell'ordi-

ne da quante nationi questa città è stata signoreggiata, dal principio della sua fondatione sino l'anno presente 1591.

Venezia, Domenico Guerra, 1592, in-4, [92], 710, [2] p.; 1 ritr.

108 *Historia naturale* di C. Plinio secondo.

Plinius Caecilius Secundus, Gaius (23 d.C.-79 d.C.)

Dell'opera del Plinio si ebbero nel Rinascimento tre diverse traduzioni italiane che furono stampate in varie edizioni. La prima traduzione, fatta da Cristoforo Landino, fu stampata nove volte; la prima edizione è la seguente:

Historia naturale di C. Plinio secondo tradotta di lingua latina in fiorentino per Christophoro Landino fiorentino.

Venezia, Nicholas Jensen, 1476, in-fol., [414] c.

La seconda traduzione, eseguita da Antonio Brucioli (cfr. 5; lo stesso che curò l'ultima edizione della traduzione del Landino nel 1543), fu stampata unicamente nella seguente edizione:

Historia naturale di C. Plinio Secondo. Nuovamente tradotta di latino in volgare toscano per Antonio Brucioli.

Venezia, Alessandro Brucioli, 1548, in-4, [40], 1068 p.

La terza traduzione, di Lodovico Domenichi (cfr. 104), fu stampata sette volte prima del 1611. La prima edizione reca il seguente titolo:

Historia naturale di G. Plinio Secondo, tradotta per m. Lodovico Domenichi con le postille in margine, nelle quali, o vengono segnate le cose notabili, o citati altri autori, che della stessa materia habbiano scritto, o dichiarati i luoghi difficili, o posti i nomi di geografia moderni.

Venezia, Gabriele Giolito de Ferrari, 1561, in-4, 68, 1188 p.

109 *Historia Venetiana* di Pietro Bembo.

Bembo, Pietro (1470-1547).

La storia veneziana del Bembo apparve inizialmente in latino. La prima delle due edizioni in italiano dell'opera, stampate prima del 1611, è la seguente:

Della historia vinitiana di M. Pietro Bembo card. volgarmente scritta. Libri 12.

Venezia, Gualtiero Scotto, 1552, in-4, [14], 179, [1] c.

Delle tre edizioni del testo latino, la prima edizione è la seguente:

Historiae Venetae libri xii.

Venezia, gli eredi di Aldo Manuzio, 1551, in-fol., [4], 203, [1] c.

110 *Historia universale* del Tarcagnotta, cinque volumi.

Tarcagnotta, Giovanni (m. 1566). Nato a Gaeta. Storico, poeta, traduttore di Galeno e Plutarco.

L'indicazione di Florio esclude che si tratti delle prime due edizioni dell'opera, in cui mancano il quinto volume, aggiunto dopo la morte del Tarcagnotta da Roseo Mambrino da Fabriano (fl. 1544-1571). L'edizione in cinque volumi fu stampata sei volte prima del 1611; la prima edizione reca il seguente titolo:

Delle historie del mondo di m. Gio. Tarcagnotta, cavate da più degni, e più gravi auttori, che abbiano o nella lingua Greca, o nella Latina scritto. Le quali contengono quanto dal principio del mondo fino a tempi nostri è successo. Con la giunta del quinto volume, nuovamente posto in luce.

Venezia, gli eredi di Francesco e Michele Tramezzino, 1580-1581, in-fol., 5 vol.

La prima edizione in quattro volumi fu stampata a Venezia nel 1562 dallo stesso editore.

III Hospedale degli Ignoranti di Tommaso Garzoni. [ww]

Garzoni, Tommaso (1549-1589). Nato a Bagnacavallo. Giureconsulto e scrittore.

Rispetto al riferimento dato da Florio, è da segnalare la seguente opera di Tommaso Garzoni (si indica la prima edizione):

L'hospitale de' pazzi incurabili & posto in luce da Tommaso Garzoni da Bagnocavallo. Con tre capitoli in fine sopra la pazzia.

Venezia, Giovanni Battista Somasco, 1586, in-4, [4], 88, [8] c.

Va segnalata anche la seguente opera (cui si farà riferimento nella seconda parte del presente contributo):

La sinagoga de gl'ignoranti, Venezia,

Giovanni Battista Somasco, 1589, in-4.

II2 Humanità di Christo dell'Aretino. [ww]

Probabilmente Florio possedette l'edizione dell'opera in quattro libri:

I quattro libri de la Humanità di Christo.

Venezia, Francesco Marcolini, 1538, in-8, 119, [1] c.

Le prime due edizioni dell'opera comprendevano solo tre libri. La prima edizione dell'opera è la seguente:

Tre libri de la Humanità di Christo di m. Pietro Aretino.

Venezia, Giovanni Antonio Nicolini da Sabbio, 1535, in-4 [120] c.



STEFANO DALL'AGLIO

L'INGANNO DI NOSTRADAMUS.
SULLA DIPENDENZA DELL'ÉPÎTRE À CÉSAR
DAL COMPENDIO DI RIVELAZIONI DI SAVONAROLA

Il filo rosso che unisce i diversi aspetti della fortuna di Savonarola nella Francia del Cinquecento¹ passa anche per Michel Nostradamus. La fama del medico-astrologo di Saint-Rémy de Provence (1503-1566) sembra essere inversamente proporzionale all'attenzione scientifica riservatagli dagli storici. Non a caso quando dieci anni fa Pierre Brind'Amour ha affrontato il personaggio con piglio dichiaratamente critico-filologico e critico ha sostenuto di essere il primo ad adottare un criterio così rigoroso.² Come per Savonarola, i contemporanei di Nostradamus si dividevano tra chi vedeva in lui un vero profeta e chi lo tacciava di impostura. Tuttavia nelle alte sfere non dovettero mancargli gli estimatori, dal momento che fu medico di fiducia di Carlo IX e astrologo di Caterina de' Medici.

L'opera di gran lunga più nota del visionario francese è costituita dalle *Centurie*, date alle stampe per la prima volta da Mathieu Bonhomme a Lione nel 1555.³ La prefazione al volume era rappresentata dalla celebre lettera a César (*Épître à César*), redatta il 1 marzo dello stesso anno e indirizzata al figlio di un anno e mezzo.⁴ Non tutti sanno che per gran parte del testo della missiva il cinquanta-duenne autore d'oltralpe attinse a piene mani al *Compendio di rivelazioni*, notissima opera profetica di Savonarola datata 1495. Un plagio circoscritto al brano di apertura del testo savonaroliano,⁵ ma tanto più significativo quanto più i passi che il francese ha saccheggiato dall'opera erano concentrati in poche pagine. Il nostro Michel non fece quasi mai lo sforzo di riformulare i passaggi del *Compendio*, spesso limitandosi a traduzioni che prescindevano da qualsiasi tentativo di dissimulare l'operato di chi le compieva. In pratica, Nostradamus ha finito per fare proprio tutto l'impianto argomentativo di fra Girolamo, riadattando a seconda delle sue esigenze l'impostazione del testo del domenicano.

1. Su questo tema tornerò nella mia monografia di imminente pubblicazione, *Savonarola in Francia. Circolazione di un'eredità politico-religiosa nell'Europa del Cinquecento*.

2. Cfr. P. Brind'Amour, *Nostradamus astrophile. Les astres et l'astrologie dans la vie et l'oeuvre de Nostradamus*, Les Presses de l'Université d'Ottawa-Éditions Klincksieck, Ottawa-Paris 1993.

3. Cfr. M. Chomarat, J. P. Laroche, *Bibliographie Nostradamus (xvf-xviii-xviii siècles)*, éditions Valentin Koerner, Baden-Baden & Bouxwiller 1989, pp. 15-16, n. 8.

4. Per il testo della lettera, si veda Nostradamus, *Les premières centuries ou propheties*, Édition et commentaire par P. Brind'Amour, Librairie Droz S.A., Genève 1996, pp. 1-43 (d'ora in poi *Nostradamus*).

5. Cfr. G. Savonarola, *Compendio di rivelazioni e Dialogo de veritate prophetica*, a cura di A. Crucitti, Belardetti, Roma 1974, pp. 3-8 (d'ora in poi *Savonarola it.* per la versione italiana e *Savonarola lat.* per quella latina).

Il primo a svelare il plagio fu Henry Torné-Chavigny,⁶ che però sembrò non rendersi conto della portata del fenomeno che denunciava. Si limitò infatti ad annotare la dipendenza di un unico brano,⁷ e forse fu la sua smaccata impostazione agiografica ad impedirgli di affondare il colpo. L'autore si dichiarava convinto della prossima riabilitazione dell'astrologo, ma la sua denuncia non andava certo nella direzione di avvalorare la credibilità dell'*Épître à César*. Ormai la strada era tracciata, e quando Brind'Amour pochi anni fa realizzò la sua edizione critica del testo della lettera – pubblicata postuma nel 1996 – non mancò di far notare il debito di Nostradamus verso Savonarola.

Non c'è bisogno di addentrarsi molto nella lettura dell'opera del ferrarese per riscontrare il plagio del medico provenzale: già le prime righe del *Compendio* comparivano – tradotte e debitamente ritoccate – nella prefazione delle *Centurie*:

Savonarola it.

Benché lungo tempo in molti modi per ispirazione divina io abbia predette molte cose future, niente dimeno, considerando la sentenza del nostro Salvatore Cristo Iesù, che dice: «Nolite sanctum dare canibus nec mittatis margaritas vestras ante porcos, ne forte conculcent eas pedibus et, conversi, dirumpant vos»... (p. 3).

Savonarola lat.

Etsi multo tempore diversi modi per divinam inspirationem plura futura praedixi, tamen, animo revolvens sententiam Salvatoris nostri Iesu Christi dicentis: «Nolite sanctum dare canibus nec mittatis margaritas vestras ante porcos, ne forte conculcent eas pedibus suis et canes conversi, dirumpant vos»... (p. 129).

Nostradamus

Combien que de long temps par plusieurs foys j'aye predict long temps au paravant ce que depuis est advenu, & en particulieres regions, attribuant le tout estre fait par la vertu & inspiration divine, ... considerant aussi la sentence du vray Sauveur: «Nolite sanctum dare canibus nec mittatis margaritas ante porcos, ne conculcent pedibus & conversi dirumpant vos»... (pp. 5-7).

Dopo la citazione di Matteo⁸ che faceva seguito all'*incipit*, fra Girolamo spiegava che quasi mai aveva rivelato le sue innumerevoli premonizioni, ma che ora aveva deciso di mettersi all'opera. Esattamente lo stesso proposito del francese, che dopo avere taciuto a lungo si era determinato a raccontare le sue visioni. Si trattava o no di profezie? Entrambi sentirono il bisogno di delimitare il raggio d'azione dei profeti. E dopo avere condiviso col frate il ricorso al libro dei Re,⁹ Nostradamus si limitò a riprendere le sue parole:

6. «Au moment de commencer l'étude de cette *Lettre* j'ai ouvert, je ne sais pourquoi, le *Liber mirabilis*, et là... j'ai trouvé... le texte du *Compendium revelationis* de Savonarole, que Nostradamus a traduit mot pour mot sans tenir compte des inversions auxquelles la différence des cas en latin ôte toute obscurité, mais qui, traduites ainsi, sont complètement intelligibles» (H. Torné-Chavigny, *L'histoire prédite et jugée par Nostradamus*, 2 voll., Ducot père & fils, Bordeaux 1861-1862, I, 1862, p. 2).

7. *Ibid.* Per il brano in questione, cfr. *Nostradamus*, pp. 14-15.

8. *Evangelium secundum Matthaeum*, 7,6. Poco più avanti, un'altra citazione dallo stesso Vangelo che si ritrova in entrambi i testi: «Abscondisti haec a sapientibus et prudentibus et revelasti ea parvulis» (ivi, 11,25); cfr. *Savonarola it.*, p. 5; *Savonarola lat.*, p. 131; *Nostradamus*, p. 9.

9. *Regum Liber* I, 9,9.

Savonarola it.

... «qui propheta dicitur hodie, vocabatur olim videns», profeta propriamente è dimandato colui che vede cose lontane dalla cognizione naturale d'ogni creatura, avvenga che el profeta ancora impari mediante el lume della profezia cose assai le quali non sono lontane dalla cognizione umana, *perché quello lume si può estendere a tutte le cose così umane come divine* (p. 5).

Savonarola lat.

... «Qui propheta dicitur hodie, vocabatur olim videns», ille propheta proprie dicitur, qui res a naturali cognitione cuiuscumque creaturae remotas videt; quamquam, mediante lumine prophetiae, etiam alia multa ab humana cognitione non distantia propheta percepit: *ipsum namque lumen, quemadmodum ad divina*, sic etiam multo magis ad humana *pertingere potest* (p. 131).

Nostradamus

... «qui propheta dicitur hodie, olim vocabatur videns», car prophète proprement, *mon filz*, est celui qui voit choses lointaines de la cognoissance naturelle de toute creature. Et cas advenant que le prophete moyennant la parfaicte lumiere de la prophétie, luy appaïre manifestement des choses divines comme humaines... (pp. 14-15).

Subito dopo – per legittimare il suo *lumen propheticum* – fra Girolamo sottolineava l'impossibilità di conoscere in anticipo le cose future, inevitabilmente sottoposte alle volubili incertezze del libero arbitrio.¹⁰ Analoga riflessione per il medico-astrologo, con un brano diverso da quello del *Compendio*, ma la cui dipendenza era fin troppo evidente.¹¹ Per il successivo passaggio savonaroliano, Nostradamus si sforzava ancora di meno, ripetendo fedelmente le argomentazioni del frate sui limiti cognitivi dell'intelletto :

Savonarola it.

... essendo le cause indifferenti a produrle e non produrle, non può lo intelletto creato vedere a qual parte esse cause si inclineranno (p. 6).

Savonarola lat.

... cum enim ipsae causae indifferentes sint ad producendos vel non producendos eiusmodi effectus contingentes, non potest creatus intellectus discernere in quam partem ipsae causae inclinaturae sint (pp. 131-132).

Nostradamus

Parquoy estans les causes indifferantes indifferement produictes & non produictes, *le presaigne partie advient, ou a esté prédit*. Car l'entendement crée intellectuellement ne peult voir... en laquelle partie les causes futures se viendront à incliner (pp. 18-19).

Paradossalmente, gli stessi presupposti servivano ai due autori per giungere a conclusioni opposte. L'impossibilità di conoscere il futuro razionalmente era

10. «Lontane dalla cognizione naturale d'ogni creatura sono le cose future contingente, massime quelle che procedono da el libero arbitrio, le quale in sé medesime non possono essere cognosciute né dalli uomini né da veruna altra creatura, perché non son presente se non alla eternità, la quale abbraccia ogni tempo» (*Savonarola it.*, pp. 5-6).

11. «*Car les secretz de Dieu sont incomprehensibles, & la vertu effectrice contingent de longue estendue de la cognoissance naturelle, prenent son plus prochain origine du liberal arbitre, faict aparoir les causes que d'elles mesmes ne peuvent aquerir celle notice pour estre cognües, ne par les humains augures, ne par aultre cognoissance ou vertu occulte... mesmes du faict present de la totale eternité, que vient en soy embrasser tout le temps*» (*Nostradamus*, p. 16).

per Savonarola funzionale alla credibilità delle sue doti profetiche, passando anche per la demolizione delle premonizioni astrologiche.¹² Al contrario, per Nostradamus le medesime premesse servivano ad accreditare proprio quella divinazione astrologica tanto avversata dal frate. Non meno paradossalmente, il medico provenzale mutuava dallo scritto del predicatore italiano anche il brano sull'argomento, capovolgendo però la lettura antiastrologica del *Compendio* :

Savonarola it.

... tutte le arte divinatorie sono reprobate dalle scritture e da e' canoni, el capo delle quale è la astrologia iudicatoria... (p. 6).

Savonarola lat.

... omnes divinatoriae artes, quarum princeps astronomia iudicialis habetur, a divinis Scripturis et ab ecclesiasticis canonibus damnatae sunt... (p. 132).

Nostradamus

... *la plus que execrable magie* reprouvée jadis par les sacrées escriptures & par les divins canons, au chef du-quel est *excepté* le jugement de l'astrologie judiciaire... (pp. 19-20)

Le strade dei due erano dunque destinate a divergere ? Niente affatto. Chiusa la parentesi astrologica, l'*Épître à César* tornava a ricalcare *de verbo ad verbum* il *Compendio di rivelazioni*, insistendo sull'impossibilità umana di conoscere le cose future :

Savonarola it.

... perché conoscere le cose future contingente è proprietà della sapienza divina, in presenza della quale è ogni cosa preterita, presente e futura, sicut scriptum est: «Omnia sunt nuda et aperta oculis eius» (p. 6).

Savonarola lat.

... cognoscere siquidem contingentia futura sapientiae divinae proprium est, coram qua omnia praeterita, praesentia et futura simul astant, sicut scriptum est: «Omnia sunt nuda et aperta oculis eius» (p. 132).

Nostradamus

... parquoy avoir cognoissance des causes futures... puissance & faculté divine, en presence de laquelle *les trois temps sont compris par eternité, revolution tenant à la cause passée, presente & future* ; quia «Omnia sunt nuda & aperta, &c» (p. 22).

L'alternanza tra brani savonaroliani e inserti filoastrologici era destinata a diventare una costante della lettera che precedeva le *Centurie*. Ecco perché Nostradamus rivolgendosi al figlio tornava a insistere sulla premonizione astrologica, mettendola in qualche modo sullo stesso piano della profezia come mezzo di conoscenza del futuro.¹³ Brani complementari a quelli mutuati dal *Compendio*,

12. Sulla polemica di Savonarola contro l'astrologia si veda almeno G. C. Garfagnini, *La polemica antiastrologica del Savonarola ed i suoi precedenti tomistici*, in *Filosofia, scienza e astrologia nel Trecento europeo*. Biagio Pelacani Parmense, a cura di G. Federici Vescovini e F. Barocelli, Il poligrafo, Padova 1992, pp. 155-179 (ora ripubblicato in G. C. Garfagnini, «*Questa è la terra tua*». Savonarola a Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2000, alle pp. 149-172). Il trattato antiastrologico del frate è stato recentemente ripubblicato: G. Savonarola, *Contro gli astrologi*, a cura di C. Gigante, Salerno editrice, Roma 2000.

13. «Parquoy, mon filz, tu peulz facilement, nonobstant ton tendre cerveau, comprendre que les choses qui doivent avenir se peuvent prophetizer par les nocturnes & celestes lumieres, que sont naturelles, & par l'esprit de prophetie» (*Nostradamus*, p. 23).

secondo i quali solo Dio può antivedere le cose future. Già a suo tempo fra Girolamo aveva posto l'accento sul ruolo privilegiato del profeta, fatto partecipare da un Dio onnisciente di una piccola parte dell'eternità divina.¹⁴ Ed era proprio su queste basi che il frate di San Marco connotava il lume profetico concesso da Dio: «è una certa partecipazione della sua eternità». Concetto ripreso fedelmente sessant'anni dopo dal nostro Michel: «est une certe participation de la divine eternité». Tutto il passo – ancorché rielaborato – era mutuato dall'opera di Savonarola,¹⁵ ma ancora una volta il medico francese tradiva lo spirito delle parole del domenicano, ricorrendo a un complesso giro di parole per strizzare l'occhio alle predizioni astrologiche. Se per fra Girolamo Dio «infonde uno lume sopranaturale al profeta», per Nostradamus egli «vient à infuser, esclarcissant la lumiere supernaturelle au personnage qui predit par la doctrine des astres, & prophetise par inspirée revelation».

Nella missiva c'era poi spazio per alcune premonizioni basate sugli astri, che evidentemente nulla avevano in comune con le pagine savonaroliane. Alla fine del passaggio, tuttavia la dipendenza del francese dal testo del frate appariva ancora una volta in tutta la sua evidenza:

Savonarola it.

Alcuna volta Dio propone a' sensi esteriori, massimamente a li occhi, cose significative di quello che si ha a manifestare... (p. 7).

Savonarola lat.

Nonnumquam vero exterioribus sensibus, praecipue oculis, significativa manifestandarum rerum Deus proponit, (p. 133).

Nostradamus

... aucune fois Dieu le createur, ... vient à proposer aux sens extérieurs, mesmement à nos yeulx, les causes de future predictions significatrices du cas futur, qui se doit à celui qui presaigne manifester, (p. 37).

E il debito savonaroliano del medico di Saint-Rémy de Provence era destinato ad affiorare anche nelle righe successive. Né poteva trarre in inganno il fatto che il

14. «Dunque le cose future contingente non si possono cognoscere per alcuno lume naturale, ma solo Dio è quello che le conosce nella eternità del suo lume, e da lui solo le imparano quegli a li quali lui si degna rivelarle. Nella quale rivelazione fa due cose: una è che infonde uno lume sopranaturale al profeta, el quale lume è una certa partecipazione della sua eternità, per la quale el profeta iudica di quello che gli è revelato due cose... e è di tanta efficacia questo lume che fa el profeta così certo di queste due cose come el lume naturale fa certi li filosofi de' primi principii delle scienze...» (*Savonarola it.*, p. 6).

15. «Combien que le seul Dieu eternal soit celui seul qui congnoit l'éternité de sa lumiere, procedant de luy mesmes, & je dis franchement que à ceux à qui sa magnitude immense, qui est sans mesure et incomprehensible, ha voulu par longue inspiration melancolique reveler, que moyennant icelle cause occulte manifestée divinement, principalement de deux causes principales...: l'une est que vient à infuser, esclarcissant la lumiere supernaturelle au personnage qui predit par la doctrine des astres, & prophetise par inspirée revelation, laquelle est une certe participation de la divine eternité, moyennant le prophete vient à juger de cela que son divin esperit luy a donné par le moyen de Dieu... & telle lumiere & flambe exigue est de toute efficace... rend les philosophes si asseurés que moyennant les principes de la premiere cause ont attainct à plus profondes abysmes de plus haulte doctrine» (*Nostradamus*, pp. 26-28).

francese – affrontando il nodo del rapporto tra lume esteriore e lume interiore – generalizzasse un riferimento di Savonarola riguardante soltanto il profeta Daniele.¹⁶ Per finire, va detto che si ispirava al *Compendio di rivelazioni* anche il brano relativo agli spiriti angelici come tramite tra l'uomo e il profeta.¹⁷ Per fra Girolamo essi «illuminano e muovano la fantasia a diverse apparizione».¹⁸ Nostradamus – parlava anche lui degli angelici spiriti e del profeta – non si distaccava dalla lettura del domenicano: «le venant à illuminer, luy esmouvant le devant de la phantasie par diverses nocturnes aparitions».¹⁹ Anche qui il francese non resisteva alla tentazione di estendere il discorso del frate al piano astrale: per lui l'uomo che vede il futuro «prophetise par administration astronomicque».²⁰ Poco prima dell'epilogo, un'ultima reminiscenza savonaroliana: l'imminente spada mortale che per il francese annunciava le future tribolazioni²¹ evocava non troppo velatamente il *gladius Domini* preconizzato da fra Girolamo. Sarà un caso, ma anche il religioso italiano concludeva la sua premessa chiamando in causa gli imminenti flagelli.²²

A questo punto le strade dei due autori non potevano non separarsi. Nostradamus chiudeva il suo testo cedendo il passo alle sue profezie e congedandosi dal figlio. Savonarola indulgeva invece su alcune note autobiografiche per ripercorrere la storia della sua ispirazione profetica. Da quel momento in poi, i due testi non avrebbero più avuto niente in comune, se non il grande successo di pubblico. Nonostante questo, sembra che nessuno dei numerosi lettori si fosse accorto dell'inganno di Nostradamus prima della metà dell'Ottocento. E proprio su questo dovette fare affidamento l'astrologo provenzale quando decise di saccheggiare lo scritto del domenicano senza fare niente per nascondere il suo plagio.

È probabile che tanto la frode quanto la sua fortuita scoperta furono la conseguenza della diffusione francese del *Mirabilis liber*, una fortunatissima silloge di scritti profetici realizzata in Francia negli anni venti e trenta del Cinquecento.²³ Nel volume infatti c'era anche il *Compendio* di Savonarola, e c'è da credere che l'autore delle *Centurie* abbia attinto proprio a quella versione, dal momento che anche in altre occasioni fece ricorso alla stessa miscellanea. Per quanto riguarda Torné-Chavigny, sappiamo che stava sfogliando proprio il *Mirabilis liber* quando si rese conto delle analogie tra i due testi.²⁴

16. Così Savonarola: «... le quale parole vide Daniel profeta colli occhi esteriori e interpretolle con el lume interiore.» (*Savonarola it.*, p. 7). Così Nostradamus: «... le presaige qui se faict de la lumiere exterieure vient infalliblement à juger partie avecques & moyennant le lume interieur» (*Nostradamus*, p. 37).

17. Così nel *Compendio*: «... le illuminazioni profetice vengono da Dio per mezzo delli angelici spiriti...» (*Savonarola it.*, p. 8). Così nell'*Épître à César*: «... le tout estre predict par afflation de divinité, & par le moyen de l'esprit angelique ...» (*Nostradamus*, pp. 38-39).

18. *Savonarola it.*, p. 8.

19. *Nostradamus*, p. 39.

20. *Ibid.*

21. Cfr. *ivi*, p. 40.

22. Cfr. *Savonarola it.*, p. 8.

23. Cfr. J. Britnell, D. Stubbs, *The Mirabilis liber: its compilation and influence*, «Journal of the Warburg and Courtauld institutes», XLIX (1986), pp. 126-149.

24. Cfr. Torné-Chavigny, *L'histoire prédite et jugée par Nostradamus*, cit., I, p. 2.

Tra l'altro, Savonarola non fu l'unico autore plagiato da Nostradamus per l'*Épître à César*; il francese fece ricorso anche ad alcuni passaggi del *De honesta disciplina* di Pietro Crinito.²⁵ Lungi dall'addentrarmi in considerazioni sulla credibilità dell'astrologo provenzale, mi limito a precisare che le parti di testo riciclate dal *Compendio di rivelazioni* non toccavano minimamente i contenuti della sue presunte profezie. Come abbiamo visto, lo spirito dei brani savonaroliani condivisi dall'autore delle *Centurie* consisteva nella determinazione dei limiti della cognizione umana e delle possibili forme di illuminazione divina. Presupposto necessario tanto per fra Girolamo quanto per Nostradamus per il riconoscimento del loro *lumen propheticum*, con una sola differenza sostanziale: l'astrologia tanto denigrata dal primo veniva invece ampiamente accreditata dal secondo.

Il cerchio che aveva fatto incontrare Girolamo Savonarola e Michel Nostradamus era destinato a chiudersi poco meno di sessant'anni dopo la comparsa del volume di Bonhomme. Più esattamente nel 1614, quando César Nostradamus – destinatario della lettera che precedeva le *Centurie* e ovviamente ignaro del plagio del genitore – diede alle stampe l'*Histoire et chronique de Provence*. C'era spazio anche per il frate di San Marco che aveva ispirato il padre, ricordato con uno sguardo denso di ammirazione e collocato nel solco della grande tradizione umanistica fiorentina di fine Quattrocento:

Hierosme Savanarolle, qu'on tenoit comme saint prophet, fut miserablement & publiquement brulé à Florence, & comme personnage tres-excellent voulut suivre dans un char de feu les trois plus excellentes lumieres des bonnes lettres & des sciences plus illustres.²⁶

25. Cfr. *Nostradamus*, pp. 10 nota, 12 nota, 13 nota.

26. C. de Nostradamus, *L'histoire et chronique de Provence*, imprimé à Lyon, chez Simon Rigaud pour la société Caldoriène, 1614, p. 721. I tre letterati a cui si riferiva l'autore erano Giovanni Pico della Mirandola, Ermolao Barbaro e Angelo Poliziano, come veniva ribadito di lì a poco: «... ces heroiques & tres-excellents personnages Savanarolle, Pic de la Mirande, Hermolas Barbare & Ange Politian...», ivi, p. 723. Sul rapporto di fra Girolamo con gli umanisti neoplatonici della Firenze di fine Quattrocento si veda almeno E. Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti*, Sansoni, Firenze 1992, pp. 183-200 (capitolo «Girolamo Savonarola») e D. Weinstein, *Savonarola e Firenze. Profezia e patriottismo nel Rinascimento*, Il Mulino, Bologna 1976, pp. 205-248 (capitolo «Savonarola e i laurenziani»).

SULLE FONTI ARISTOTELICHE E PLATONICHE
DEL *CONSILIO CONTRO LA PESTILENTIA* DI FICINO

1. Con la seguente relazione si intende presentare un testo di Marsilio Ficino ancora poco conosciuto e dare un contributo allo studio delle sue fonti.¹ Si tratta del *Consilio contro la pestilentia*, composto in volgare fiorentino tra il 1478 e il 1479 e pubblicato a Firenze nel 1481.² L'opera è indirizzata, come l'autore stesso dichiara sin dall'inizio, ai più e meno dotti come strumento utile per capire, curare e prevenire la peste.³ Il risultato è uno scritto complesso in cui le teorie e le pratiche mediche della tradizione sono messe alla prova e, di volta in volta, approvate, confutate o modificate dall'autore alla luce delle sue personali teorie ed esperienze.

Tra le peculiarità del testo, che lo rendono un caso interessante per la storia della medicina e della filosofia, c'è un uso particolare delle diverse tradizioni aristotelica e platonica. Esse sono entrambe impiegate per comprendere la natura del morbo e le sue modalità di azione. Sappiamo che Ficino, allievo del filosofo e medico Niccolò Tignosi, si era formato negli anni '50 prima sui testi aristotelici e poi su quelli platonici nelle traduzioni latine allora a disposizione. Alcuni documenti di quel periodo dimostrano che Ficino vedeva un sostanziale accordo sul piano della fisica tra Platone e Aristotele. Esempari in questo senso sono gli scritti giovanili raccolti nel ms. Palagi 199 della Biblioteca Moreniana di Firenze, pubblicati con uno studio introduttivo da P. O. Kristeller,⁴ nei quali si tratta di varie questioni fisiche sulla scorta dell'*authoritas* tanto platonica quanto aristotelica. Ficino ribadirà tale atteggiamento nella sua *Oratio de laudibus medicinae* che compare nel IV libro delle *Epistolae*. Kristeller la indica come una

1. La versione inglese di questa relazione, tradotta da David Marshall (Johns Hopkins University) e intitolata *A Humanist confronts the Plague: Ficino's Consilio contro la pestilentia*, è stata presentata alla *Annual Conference* della *Renaissance Society of America* (Toronto 27-29 marzo 2003), nel *Panel: Platonism under Review II* (chair: Valery Rees).

2. Per l'*editio princeps* cfr. P. O. Kristeller, *Supplementum ficinianum*, Olschki, Firenze 1937, voll. 2, 1, pp. LX, LXXXVI; *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Manoscritti, stampe e documenti*, a cura di S. Gentile, S. Niccoli e P. Viti, Catalogo della mostra alla Biblioteca Medicea Laurenziana (Firenze 17 maggio-16 giugno 1984), Le Lettere, Firenze 1984, n. 79: p. 104. Tra i pochi contributi allo studio del testo si segnalano: G. Moraglia, *Introduzione*, in Marsilio Ficino, *Consiglio contro la pestilenza*, a cura di E. Musacchio, Cappelli, Bologna 1983, pp. 5-47; P. A. Russell, *Ficino's Consiglio contro la pestilentia in the European Tradition*, «*Verbum. Analecta neolatina*», I (1999), pp. 85-96.

3. M. Ficino, *Consilio contro la pestilentia*, Florentie, apud Sanctum Iacobum de Ripolis, 1481, c. 11.

4. Cfr. P. O. Kristeller, *The Scholastic Background of Marsilio Ficino* [1944], in Id., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1956, pp. 35-97, testo a pp. 55-96; e la scheda in Marsilio Ficino, cit., n. 11: pp. 12-13. Lo stesso accordo è espresso nella lettera giovanile pubblicata in P. O. Kristeller, *Un nuovo trattatello inedito di Marsilio Ficino* [1950], in Id., *Studies*, cit., pp. 139-150.

composizione giovanile senza una data certa,⁵ ma una citazione al suo interno dal *Carmide* platonico farebbe pensare a una redazione del testo non precedente al 1462, anno in cui Cosimo de' Medici regalò a Ficino il codice contenente tutta l'opera di Platone.⁶ In ogni caso, nella *Oratio* sono ricordate le maggiori autorità del passato, tra le quali autori ebrei, arabi, egiziani, persiani, greci e romani, in un lungo elenco di nomi – alcuni dei quali torneranno nel *Consilio* – posti a scandire una vera e propria *prisca medicina* dalle origini divine fino ai tempi recenti. Tra gli autori citati compaiono anche Platone e Aristotele, entrambi considerati «egregii» e «prestantissimi» filosofi che scrissero sulla materia medica.⁷ Va notato che medicina e filosofia appaiono strettamente connesse – poiché ad esempio la fisica è il fondamento teorico della prassi medica –, ma soprattutto che i due massimi filosofi greci sono entrambi lodati come autorità mediche.

La posizione espressa da Ficino è per certi aspetti una novità. Fino al '400, infatti, si conoscevano pochi testi di Platone, tra cui il *Timeo* nella traduzione parziale di Calcidio (17a-53b).⁸ Le concezioni fisiche contenute in quell'opera ebbero una certa fortuna, ma furono poi sostituite, nel XIII secolo, dalla fisica descritta nei testi di Aristotele che proprio in quel periodo entravano nelle università europee. La medicina ne doveva risentire in quanto strettamente connessa all'ambito fisico e nei testi medici prodotti da allora fino al '400, inclusi quelli contro la peste, è difficile trovare un uso delle fonti platoniche.⁹ Esse dovevano tornare in modo imponente proprio grazie a Ficino, il quale aveva terminato la traduzione di tutto il *corpus* platonico e aveva composto la sua *Theologia platonica* già prima della redazione del *Consilio*.¹⁰ Allora egli era già il celebre restauratore del platonismo e il suo scritto contro la peste ne doveva in qualche modo risentire. In effetti in questo testo, nel quale l'autore ripropone l'idea di una concordanza fra tradizioni diverse, si fa uso anche del platonismo, ora attinto direttamente da quelle fonti fino ad allora quasi sconosciute. Il *Consilio* propone, dunque, un'interazione tra argomenti nuovi e tradizione già consolidata. Ora ci soffermeremo su alcuni passi dell'opera che valgono come esempio di questo particolare uso delle fonti, in modo tale che possa essere più chiaro il modo di procedere dell'autore.

5. Cfr. P. O. Kristeller, *Suppl.*, cit., I, p. C.

6. Su tale codice cfr. P. O. Kristeller, *Suppl.*, cit., I, p. CXLVII; *Marsilio Ficino*, cit., n. 22: pp. 28-31; J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, Brill, Leiden-New York-København-Köln 1990, voll. 2, I, pp. 300. Naturalmente non si può escludere a priori che Ficino potesse trovare quel passo platonico in qualche altro autore e quindi citarlo indipendentemente dal testo greco.

7. M. Ficino, *Opera*, réimpr. de l'édition de Bâle 1576, sous les auspices de la Société M. Ficin, Préf. de S. Toussaint, Phénix Editions, Paris 2000, tt. 2, I, pp. 759-760.

8. Sulla storia medievale di questi testi si veda il contributo, tuttora valido, di R. Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages* [1939], Kraus International Publications, Milwood-New York 1984.

9. Per una trattazione della cultura medica italiana e delle sue fonti tra il XIII e il XIV secolo cfr. N. Siraisi, *Taddeo Alderotti and His Pupils: Two Generations of Italian Medical Learning*, Princeton University Press, Princeton 1981.

10. Cfr. J. Hankins, *Plato*, cit., I, pp. 300-302.

2. Secondo Ficino, la peste è un particolare veleno avverso allo «spirito vitale» – il ‘corpo sottile’ che anima l’organismo ed è generato nel cuore dal sangue –, si origina nell’aria in determinate circostanze naturali e si propaga per contagio.¹¹ Le persone più a rischio sono quelle che accudiscono gli infermi e a loro è dedicato il capitolo xxii, dove si indica come comportarsi per evitare di contrarre il morbo. Ma l’autore ritiene necessario presentare anche la teoria che sostiene tale profilassi, esponendola nel modo seguente:

Tu che governi l’infermo sappi che quanto più gli se’ propinquo di sangue o più simile di complessione et constelatione, più porti pericolo di contagione, per che da sugetto simile al simile, agevolmente si distende la qualità, come da fuoco in aria, d’aria in acqua, d’acqua in terra, et quando due cithare o due corde sono in sulla medesima tempera, el movimento et suono dell’una risponde nell’altra.¹²

L’idea centrale è che il contagio si diffonde più facilmente tra individui che sono di natura simile, per complessione fisica e per caratteristiche oroscopiche, secondo la legge per la quale tra soggetti simili è più facile che si comunichi una certa qualità. Per rendere più chiaro il concetto, nel passo citato si indicano altri due esempi di applicazione della stessa legge naturale.

Il primo esempio riguarda il passaggio delle qualità, il loro ‘distendersi’, tra elementi simili: tra il fuoco e l’aria, l’aria e l’acqua, l’acqua e la terra. In ogni coppia i due elementi hanno delle caratteristiche comuni e questa vicinanza di natura permette che essi si comunichino facilmente delle qualità. È evidente il riferimento al *Timeo* di Platone. In esso si tratta della necessità che sussista un determinato ordine cosmico degli elementi – secondo la sequenza: fuoco, aria, acqua, terra – per il quale quelli più simili sono contigui (31b-32c). Inoltre si afferma che gli elementi si trasformano gli uni negli altri, sempre secondo una legge di prossimità: il fuoco in aria, l’aria in acqua, l’acqua in terra e viceversa – esclusa la terra che non si trasforma in acqua – (49c-d). Ficino conosceva bene il *Timeo* che sin dalla giovinezza lo aveva interessato: negli anni ’50 aveva copiato e postillato la traduzione parziale di Calcidio.¹³ Nelle sue annotazioni riguardanti la materia e gli elementi, ora pubblicate da James Hankins,¹⁴ Ficino affermava la concordanza tra le opinioni fisiche di vari autori antichi, tra i quali anche Platone e Aristotele. Così l’autore del *Consilio* riproponeva la concordanza già espres-

11. Cfr. M. Ficino, *Consilio*, cit., cc. 1r-4v.

12. M. Ficino, *Consilio*, cit., c. 47v. Nelle trascrizioni si regolarizza l’uso delle maiuscole, si dividono le parole, si introducono i segni diacritici e la punteggiatura secondo l’uso odierno, si sciolgono le abbreviazioni, si distingue u da v.

13. Cfr. R. Klibansky, *The Continuity*, cit., p. 30; *Marsilio Ficino*, cit., n. 6: pp. 7-8 (la traduzione e le postille sono nel ms. S. 14 sup. della Biblioteca Ambrosiana di Milano).

14. Cfr. J. Hankins, *The Study of the Timaeus in Early Renaissance Italy*, in *Natural Particulars. Nature and the Disciplines in Renaissance Europe*, ed. by A. Grafton and N. Siraisi, MIT Press, Cambridge (Mass.) 1999, pp. 77-119: 110-111; ma anche J. Monfasani, *Marsilio Ficino and the Plato-Aristotle Controversy*, in *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, a Book from the International Conference (National Gallery, London 25-26 June 1999), ed. by M. J. B. Allen and V. R. Rees with M. Davies, Brill, Leiden 2002, pp. 179-202: 202 (sul rapporto tra Ficino e Aristotele cfr. pp. 189 *infra*).

sa nei trattati di fisica pubblicati da Kristeller¹⁵ e nella *Oratio de laudibus medicinae*.¹⁶ Va dunque considerata anche la possibile fonte aristotelica del passo in questione: l'opera *Sulla generazione e la corruzione*, anch'essa conosciuta da Ficino sin dai suoi primi studi: è infatti presente, insieme ad altre, in una miscellanea latina medievale tramandata nel ms. 524 della Biblioteca Riccardiana di Firenze, appartenuta al giovane Ficino, come testimonia una nota di possesso.¹⁷ In un passo di quest'opera (330b-331b) Aristotele descrive i quattro elementi come contigui, secondo un'ideale circolarità per la quale – divergendo qui dal *Timeo* (49c-d) – anche terra e fuoco sono vicini. Per Aristotele ogni elemento può trasformarsi in qualsiasi altro, ma è più facile che un elemento si trasformi in uno dei due a lui contigui piuttosto che nel suo opposto. Ciò avviene perché nel caso dei contigui solo una delle due qualità che li compongono deve variare.

L'esempio del passaggio di qualità tra gli elementi, esposto nel *Consilio*, appare dunque come il risultato della fusione di fonti diverse. O meglio, Ficino pone in evidenza l'idea comune – anche se con alcune divergenze – a Platone e Aristotele: gli elementi simili sono soggetti facilmente alla trasformazione dell'uno nell'altro, proprio in virtù della loro somiglianza. Ficino usa questo esempio, tratto dall'ambito fisico, come supporto esplicativo per presentare una teoria del contagio nuova o non così diffusa e conosciuta come altre. E in effetti attraverso la lettura delle fonti l'idea di contagio per similitudine comincia a chiarirsi. In sintesi, la «qualità velenosa» della peste, come la chiama Ficino in altri luoghi del testo,¹⁸ passa più facilmente dall'infermo al sano quando essi hanno delle nature simili – in modo analogo a quanto accade tra gli elementi contigui –, portando il secondo allo stato morbosissimo nel quale il primo già si trova.¹⁹

Tuttavia Ficino ritiene opportuno presentare nel brano del *Consilio* anche un secondo esempio esplicativo, quello delle due corde, o due «cithare», che quando sono accordate allo stesso modo basta toccarne una per fare vibrare anche l'altra. Tale esempio, a differenza del primo, è peculiarmente platonico e neoplatonico e questa sua origine rende particolarmente interessante la sua presenza in un testo contro la peste. L'esempio appare nel *Fedone* (85e-86d) di Platone, dove è usato da un interlocutore per confutare la teoria dell'immortalità dell'anima sostenuta da Socrate, poi nelle *Enneadi* (iv, 4, 41) di Plotino, per descrivere la simpatia che regna nel mondo tra cose vicine e lontane, e infine nelle *Sentenze sugli intelligibili* (sentenza 18) di Porfirio, per spiegare un certo rapporto tra l'anima e il corpo. Ficino conobbe tutti e tre i testi nominati. Il *Fedone* gli era noto, prima ancora di leggerne il testo greco, nella traduzione latina di Leonardo Bruni;²⁰ mentre la

15. Cfr. nota 4.

16. Cfr. nota 7.

17. Cfr. *Marsilio Ficino*, cit., n. 2: pp. 2-3.

18. M. Ficino, *Consilio*, cit., c. 28r.

19. Avevo già indicato il *Timeo* come fonte nel contributo: *Medicina e astrologia nel Consilio* contro la pestilentia di Ficino, «Bruniana & Campanelliana», vii (2001), pp. 635-644: 641-642, dove accennavo anche a una possibile interpretazione del passo; ma credo che l'integrazione con la fonte aristotelica serva a chiarire meglio il senso del discorso.

20. Cfr. J. Hankins, *Plato*, cit., II, pp. 388-394, 468-470. Una versione latina del dialogo era già

traduzione delle *Enneadi* e di alcune *Sentenze* – tra le quali la 18 – risale agli anni '80, ma probabilmente Ficino conosceva già prima i passi in questione.²¹ Ad ogni modo, nei tre casi citati non si fa alcun riferimento a un ambito medico e l'argomento in questione è usato per trattare temi molto lontani dal problema del contagio; né Ficino ne tratta nelle sue pagine di commento a quei passi.²² Egli usa l'esempio delle corde consonanti anche nel *De vita*, III, 17 e 21, dove spiega come attrarre le virtù celesti per mezzo della simpatia universale, e nella *Theologia platonica*, XII, 4, per illustrare il rapporto tra la mente e Dio; ma anche in questi casi non c'è nessun rapporto evidente con le pagine del *Consilio*.

Alla luce di questi riscontri testuali, l'uso che Ficino fa nel *Consilio* dell'immagine platonica e neoplatonica appare perlomeno insolito, sia rispetto al resto della sua produzione, sia rispetto ai testi antichi di riferimento. Questo uso di un argomento celebre in un contesto nuovo è un evento di una certa rilevanza; fosse solo perché veicola una prospettiva filosofica particolare, quella che vede nella simpatia universale un principio fondamentale di movimento nel mondo, incluse le dinamiche del contagio. Infatti, analogamente a quanto avviene per le corde consonanti, l'infermo trasmette il proprio stato morboso, quasi fosse un suono, a chi tra i più vicini ha una costituzione simile alla sua.

3. Ancora nel capitolo XXII del *Consilio* si trova un altro interessante caso di composizione di tradizioni diverse. Poco dopo il passo sopra citato, dopo aver dato altre essenziali indicazioni su come il veleno agisce nel corpo umano, Ficino indica alcuni rimedi per preservarsi dal contagio e consiglia, tra l'altro, un particolare stile di vita che rende immuni dalla peste.

Debbesi viver lieto, perché la letitia fortifica lo spirito vitale; vivere continente et sobrio, perché la sobrietà et continentia del vivere è di tanto valore che Socrate philosopho, con questa sola, si conservò in molte pestilentie extreme che furono nella città d'Athene; però Aristotile et Galieno dicono ch'è corpi puri sono tali che quasi è impossibile sentino peste, et invero, sella sentono, almeno non ne periscono.²³

La continenza nel vivere, che non deve essere disgiunta dalla «letitia», è, dunque, un rimedio particolarmente efficace contro il morbo. Prova di questo è che Socrate sopravvisse a varie epidemie scoppiate ad Atene, tra le quali doveva essere anche la terribile 'peste' che si diffuse intorno al 430 a.C. e di cui Ficino poteva avere notizia tramite la *Guerra del Peloponneso* (IV, 45-58) di Tucidide. Quest'opera, infatti, era disponibile già negli anni '50 nella traduzione latina condot-

stata approntata nel XII secolo in Sicilia da Henricus Aristippus (cfr. R. Klibansky, *The Continuity*, cit.).

21. Per la traduzione di Plotino cfr. P. O. Kristeller, *Suppl.*, cit., I, pp. CLVII-CLIX; *Marsilio Ficino*, cit., nn. 114-116; pp. 146-151. Per la traduzione di Porfirio (*De occasionibus sive causis ad intelligibilia nos ducentibus*) cfr. P. O. Kristeller, *Suppl.*, cit., I, p. CXXXV; *Marsilio Ficino*, cit., nn. 95, 98; pp. 122-123, 126-128; questa traduzione è riedita nell'Appendice di Porfirio, *Sentenze sugli intelligibili*, a cura di G. Girgenti, Rusconi, Milano 1996, pp. 169-200.

22. Cfr. M. Ficino, *Opera*, cit., II, pp. 1403, 1748, 1930.

23. M. Ficino, *Consilio*, cit., c. 48v.

ta da Lorenzo Valla su richiesta di papa Nicolò v. Nella sua celebre descrizione Tucidide metteva in relazione la diffusione della peste con il diffondersi di disordini morali e civili. Questa idea avrà una lunga fortuna in Occidente, a partire da Lucrezio che conclude con un tragico scenario di disordine naturale e sociale il suo *De rerum natura* (vi, 1090-1286). Un'eco della stessa idea è avvertibile anche nella pagina di Ficino, il quale non a caso raccomanda la continenza come regola di vita per preservarsi dal morbo e propone il Socrate «philosopho» come esempio di tale atteggiamento. L'immagine di un Socrate temperante e continente, filosofo per eccellenza, è ricorrente nei dialoghi platonici: egli incarna l'uomo che fugge gli eccessi di qualsiasi genere a favore di un ideale equilibrio psico-fisico e morale. E cercando una più stretta relazione con il testo ficiniano, nel *Fedone* (83b-e) troviamo un breve accenno al filosofo che, tramite l'esercizio della continenza, allontana da sé le malattie.

Ficino rinforza la sua asserzione riportando il parere di Aristotele e di Galeno, i quali affermano che i «corpi puri» non patiscono la peste o se la patiscono almeno non ne muoiono. La fonte aristotelica di Ficino è probabilmente l'opera *Sul cielo*, I (269b-270b), un altro dei testi fisici che dovevano essere nella biblioteca di Ficino, anch'esso presente nel ms. riccardiano 524 di cui si è già detto.²⁴ Nella sua opera Aristotele afferma che il corpo semplice, il quinto elemento celeste o etere, è incorruttibile, inalterabile e dunque non patisce malattie. Mentre per il riferimento a Galeno, si cercherà invano nei luoghi dove egli tratta della peste,²⁵ ma nel *De historia philosophica*, da Kühn indicato come *liber spurius*, Galeno cita Aristotele secondo il quale i corpi celesti sono eterni e non possono essere corrotti.²⁶ Ficino aveva presenti le opere di Galeno – che costituiva ancora una delle più grandi autorità in materia medica – o a lui attribuite, innanzitutto tramite l'insegnamento del padre Ficino Dietefici e di Niccolò Tignosi, entrambi medici, e poi per la circolazione di tali testi nell'ambiente intellettuale fiorentino del periodo.²⁷

Tuttavia rimane poco chiaro, almeno per un lettore odierno, come le diverse fonti sopra esposte possano essere articolate insieme a formare un discorso unitario. In poche parole, Ficino intende dire qualcosa che non risulta immediatamente chiaro dall'esposizione dei suoi testi di riferimento. Il suo discorso, infatti, è il risultato della composizione di tradizioni diverse sottoposte a un notevole

24. Cfr. nota 17.

25. Si veda l'indice in C. Galeno, *Opera omnia*, editionem curavit C. G. Kühn, Knobloch, Leipzig 1821-1833, voll. 20, xx, pp. 471-472, integrandolo con i luoghi indicati da R. J. Durling, *A Dictionary of Medical Terms in Galen*, Brill, Leiden-New York-Köln 1993, p. 225.

26. Cfr. C. Galeno, *Opera*, cit., xix, pp. 222-345: 273.

27. A titolo di esempio si ricorda lo studio e il commento di Galeno da parte di Angelo Poliziano: A. Perosa, *Codici di Galeno postillati dal Poliziano*, in Id., *Studi di filologia umanistica. I: Angelo Poliziano*, a cura di P. Viti, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2000, pp. 185-217; S. Gentile, *Pico filologo*, in *Giovanni Pico della Mirandola*. Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994), Mirandola 4-8 ottobre 1994, a cura di G. C. Garfagnini, Olschki, Firenze 1997, voll. 2, II, pp. 465-490: 475-476. Per la più generale questione del rapporto tra i saperi nel '400: E. Garin, *Gli umanisti e le scienze*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXXII (1991), pp. 341-356.

lavoro di rielaborazione, che rimane nascosto al lettore non esperto a causa dello stile sintetico che domina tutta l'opera. Tentiamo, dunque, di comprendere meglio il brano con l'ausilio di altre pagine ficiniane.

In altri luoghi del *Consilio*, Ficino afferma che l'effetto morboso e mortale del veleno pestilenziale consiste nel portare la putrefazione nel corpo, colpendo lo «spirito vitale», gli umori, dai quali esso si genera, e il cuore, che è l'organo dove nasce. Ma se il corpo non è predisposto alla putrefazione, dice Ficino, il veleno non lo colpirà. Lo stato ideale è quello dell'aria pura e del fuoco, che non essendo il risultato di una composizione di elementi diversi, non sono corruttibili – e qui sembra tornare ancora il riferimento ad Aristotele. Dal lato opposto abbiamo il corpo più predisposto al contagio: quello pieno di vapori fetidi, di cibi e umori superflui, e dove il cuore è indebolito per un eccessivo uso del coito e dalle passioni troppo forti.²⁸ Evidentemente si cade in questo pessimo stato psico-fisico conducendo una vita di eccessi in ogni senso, senza regola né misura. Viceversa la pratica della continenza e di una moderata allegria, portando il corpo ad un certo grado di 'purezza', fortifica contro la peste. Il Socrate platonico, d'altronde, conferma le conclusioni di Ficino: la sua continenza e sobrietà nel vivere lo salvarono sempre dal contagio. Alcune di queste indicazioni – come altre di altro genere presenti nel *Consilio* – torneranno nel *De vita libri tres*, anche se in contesti non identici. Un riferimento preciso all'epidemia lo troviamo ad esempio nel *De vita*, III, 4, dove Ficino torna a consigliare, per difendersi dal morbo, di fuggire gli eccessi, di respirare un'aria mite, di avere un animo lieto e di evitare le cose tristi e scure. Questa condotta ravviva e fortifica lo spirito, ponendolo sotto l'influsso benefico del sole – di cui si tratta anche in alcune pagine del *Consilio* – e rendendolo immune dalla putrefazione e quindi dal contagio.²⁹

I passi del *Consilio* sopra commentati sono un saggio di come Ficino abbia contribuito alla creazione di un nuovo orizzonte medico-filosofico, nel quale si muoveranno alcuni autori successivi. D'altronde la fortuna dell'opera è testimoniata dalle numerose edizioni fino al '700, spesso coincidenti con il ritorno della peste.³⁰ La presenza di argomenti platonici riscontrabile nei testi medici e fisici successivi – si pensi ad esempio al *De sympathia et antipathia rerum* pubblicato insieme al *De contagione* di Girolamo Fracastoro – potrebbe essere stata incoraggiata dal testo di Ficino. Una più ampia ricerca in questa direzione farebbe inoltre comprendere meglio come in campo medico il paradigma aristotelico, a partire dal '400, abbia dovuto articolarsi, se non scontrarsi, con quello platonico.

28. Cfr. M. Ficino, *Consilio*, cit., cc. IV, 4r-v.

29. Cfr. M. Ficino, *Three Books of Life*, ed. by C. V. Kaske and J. R. Clark, Renaissance Society of America, Binghamton (N.Y.) 1989, pp. 259-260.

30. Per il testo volgare cfr. P. O. Kristeller, *Suppl.*, cit., I, p. LX; P. O. Kristeller, *Marsilio Ficino and His Work after Five Hundred Years*, Olschki, Firenze 1987, p. 113; per le traduzioni (di cui la prima completa è quella latina pubblicata ad Augsburg nel 1518) cfr. P. O. Kristeller, *Marsilio Ficino*, cit., p. 150.

IL GEROGLIFICO EGIZIO NEL SEICENTO.
ORIGINE EGIZIANA DELLA FILOSOFIA E SAPIENZA GEROGLIFICA

Nel 1422 il viaggiatore fiorentino Cristoforo de' Buondelmonti, di ritorno dall'isola di Andros, riportava in patria alcune pergamene contenenti il testo degli *Hieroglyphica* di Orapollo; tradotto in latino e stampato per la prima volta a Venezia dall'editore Aldo Manuzio nel 1505, esso divenne un testo fondamentale per l'interpretazione del geroglifico egizio fino alla seconda metà del Seicento.¹ La fortuna di quest'opera è strettamente legata alla diffusione del *Corpus Hermeticum* che, tradotto dal greco in latino per Cosimo de' Medici da Marsilio Ficino nel 1463 (la prima ed. della versione latina apparve a Treviso nel 1471), attribuiva alla civiltà faraonica una tradizione sapienziale superiore che si era persa nel corso dei secoli. In base a quanto affermato nei trattati del *Corpus Hermeticum* Ermete Trismegisto – sovrano, sacerdote, sapiente – avrebbe insegnato agli Egizi la scrittura, le leggi e il sapere divino.² Già sant'Agostino, che aveva diretta conoscenza di questi trattati, nel *De civitate Dei* (xviii, 29), collocava cronologicamente Ermete Trismegisto in un periodo antecedente alla comparsa della civiltà greca, mentre Cirillo nel *Contra Iulianum* (I, 556, A) e Lattanzio nelle *Divinae institutiones* (iv, 6) gli attribuivano il primato della rivelazione della natura trina di Dio.³ A confermare la superiorità delle conoscenze esoteriche dei sacerdoti dell'antico Egitto si aggiungevano inoltre alcuni passi dell'Antico Testamento e gli Atti degli Apostoli (7, 22), in cui si afferma che Mosè aveva acquisito la sua saggezza grazie all'educazione ricevuta alla corte del faraone. Sulla base delle fonti antiche e in particolar modo seguendo quanto scritto da Eusebio di Cesarea nel *De preparatione evangelica* (x, 8, II), Ficino vide in Ermete Trismegisto il fondatore di una *prisca theologia* i cui discepoli erano stati prima Orfeo, quindi Aglaofemo, Filolao, Pitagora e Platone.⁴ Con la diffusione del neoplatonismo l'idea che la filosofia greca avesse avuto origine nell'antico Egitto divenne ben presto un *topos* storiografico. Tale concezione si radicò a tal punto nell'immaginario collettivo che già nel 1483 nel resoconto del viaggio in Egitto del monaco svizzero Felix Fabri si dice che i sapienti greci, tra cui Pitagora e Platone, avevano appreso quasi tutto il loro sapere dagli Egizi:

1. In proposito si veda Orapollo, *I geroglifici*, introduzione, traduzione e note di M. A. Rigoni e E. Zanco, Milano 1996. In tale opera, probabilmente scritta in lingua egizia tra il IV e il V secolo d.C., gli animali, di cui alcuni geroglifici rappresentano l'immagine e al cui riguardo si ripetono nozioni erranee presenti nell'*Historia animalium* di Aristotele e nella *Naturalis historia* di Plinio, sono considerati simboli di eventi astrologici. Per l'identificazione di Orapollo dall'opera di Suida si veda ivi, pp. 6-7.

2. Come è noto, il *Corpus Hermeticum* è costituito da testi gnostici composti tra il II e il III secolo d.C.

3. Cfr. F. A. Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, trad. it., Bari 1992 (ed. or. London 1964), pp. 19-21.

4. Cfr. l'*Argumentum* preposto alla traduzione del *Pimander*, in Marsilii Ficini... *Opera*, II, Basileae 1576, p. 1836.

Nam in Aegypto schola erat antiquorum doctorum, sicut refert Eusebius de evang. prepar. l. x. c. 2. Ibi claruerunt naturali scientia Orpheus, Danaus, Museus, Melampada, Daedalus, Homerus poeta, Lycurgus Spartiata, Solon Atheniensis, Plato philosophus, Pythagoras Samius, Eudoxius mathematicus, Democritus Abdera, Eunapides Chius. Et probat Eusebius de preparatione evangelica l. x. c. 2, quod Graeci paene omnes sapientiam ab Aegyptiis habuerunt, maxime tamen scientiam astrorum, propter quam etiam Dionysius ab Athenis in Aegyptum transmigravit, ubi in eclipsi solis, quae fuit in hora mortis Christi, Deum incognitum philosophia naturali professus fuit.⁵

Nella seconda metà del Cinquecento le radici egizie della filosofia erano ormai una credenza così diffusa da comparire nel *Dictionarium historicum ac poeticum* di Charles Estienne in cui la filosofia pitagorica, platonica e democritea sono viste come derivazioni della tradizione sapienziale dell'antico Egitto. Nell'edizione del 1567 si legge: «De Aegypti antiquitate, ac disciplina sacerdotum (quos Prophetas vocant) innumerabilia pene ab authoribus commemorantur. Huc Dedalus, Melampus, Platon, Democritus, Apollonius Tyaneus, compluresque alii eruditionis causa profecti, dogmata in suam quisque patriam retulere».⁶ Per quanto riguarda i geroglifici, la concezione che essi fossero uno strumento gnoseologico di un sapere iniziatico superiore affonda le sue origini nel Dialogo xvi del *Corpus Hermeticum* in cui Asclepio dice ad Ammone: «I Greci, infatti, o mio re, non hanno che discorsi vuoti, produttivi di dimostrazioni e questa è la filosofia dei Greci: un rumore di parole. Noi invece non ci serviamo di discorsi, ma di suoni pieni di cose».⁷ In questi «suoni pieni di cose», come avrebbe sostenuto Giamblico nel *De mysteriis Aegyptiorum*, si celavano verità occulte la cui conoscenza poteva essere raggiunta solo attraverso un processo intuitivo al di là della comunicazione verbale («dimitte voces accipe sensus»)⁸. Nel mondo classico questa visione del geroglifico era già stata espressa sia da Tacito, che negli *Annales* scriveva che gli Egizi tramite figure di animali rappresentavano i «pensieri dello spirito», sia da Ammiano Marcellino, che nel *De rerum gestarum libri* sosteneva che i sacerdoti dell'antico Egitto non esprimevano concetti per mezzo di una serie ordinata di lettere, ma attraverso immagini capaci di significare parole o addirittura intere proposizioni.⁹ È Plotino (*Enneadi*, v 8, 6) a spiegare il motivo

5. F. Fabri, *Evagatorium in Terrae Sanctae Arabiae et Egypti peregrinationem*, edidit C. D. Hasler..., Stuttgartiae 1849, III, p. 186 (138 a). Notizie sul Fabri si trovano in F. Fabri, *Voyage in Egypte* (1483), traduit du latin, présenté et annoté par le R. P. J. Masson, S. J., Le Caire 1975, *Introduction*, p. 1. Felix Fabri, monaco dell'ordine dei predicatori, nacque a Zurigo da nobile famiglia probabilmente tra il 1434 e il 1435, morì nel suo convento il 14 marzo del 1502. Il viaggio in Egitto risale al 1483.

6. C. Estienne, *Dictionarium historicum ac poeticum*, s.l. 1567, s.v. *Aegyptus*, c. 12r.

7. *Corpus Hermeticum*, Dialogo xvi, a cura di A. D. Nock e A. Festugiere, II, Paris 1945, p. 232. La traduzione è tratta da: *Discorsi di Ermete Trismegisto, Corpo ermetico e Asclepio*, a cura di B. M. Tordini Portogalli, introduzione di G. Filoramo, Milano 1991, p. 109.

8. Iamblichus, *De mysteriis Aegyptiorum*, VII, 4.

9. Tacitus, *The Histories*, with an English translation by C. H. More, *The Annals*, with an English translation by J. Jackson, *Annals Books IV-VI, XI, XII*, Cambridge and London 1937, pp. 268-270 (*Annales* XI, 14): «Primi per figuras animalium Aegyptii sensus mentis effingebant – ea

per cui i geroglifici sono una forma di scrittura superiore a quella alfabetica; in essi il significato è contenuto nell'unità della rappresentazione e Ficino, commentando tale passo, evidenzia come la conoscenza a cui si perviene tramite il geroglifico sia analoga a quella di Dio, il quale comprende il molteplice come unità dei distinti:

Per significare i divini misteri, i sacerdoti Egizi non adoperavano minuti caratteri di scrittura ma usavano figure integre di erbe, alberi, animali poiché come è noto Dio possiede la scienza delle cose non come comprensione molteplice ma come forma semplice e salda della cosa stessa.¹⁰

Nelle pagine che seguono prenderemo in esame il rapporto tra geroglifico e sapienza alla luce di alcuni testi secenteschi allo scopo di mostrare come il mito del geroglifico egizio sia strettamente legato alla storiografia sulle origini della filosofia.

Fin tanto che il neoplatonismo rimase un pensiero dominante all'interno delle élites culturali italiane, francesi, inglesi e tedesche il geroglifico fu visto come strumento gnoseologico atto a esprimere quella sapienza superiore custodita dalla casta sacerdotale egiziana e di cui la filosofia greca altro non era che una derivazione spuria. Ma, alla fine del Seicento, dopo un iniziale e inefficace attacco al mito egizio durante la seconda decade del secolo, condotto da Isaac Casaubon, per motivi politici, e da Francis Bacon a vantaggio di una concezione progressiva della sapienza, nella storiografia filosofica protestante si diffuse un crescente criticismo verso la sapienza egizia in favore dell'originalità e della superiorità della cultura greca.¹¹ In concomitanza con questo processo di revisione

antiquissima monumenta memoriae humanae impressa saxis cernuntur –, et litterarum semet inventores perhibent; inde Phoenicas, quia mari praepollebant, intulisse Graeciae gloriamque adeptos, tamquam reppererint, quae acceperant». Ammianus Marcellinus, *Rerum gestarum libri*, with an English translation by J. C. Roffe, Cambridge and London 1935, I, pp. 320-322, (XVII, IV, 10-11): «Non enim et nunc litterarum numerus praestitutus et facilis exprimit, quicquid humana mens concipere potest, ita prisci quoque scriptitarunt Aegyptii, sed singulae litterae singulis nominibus serviebant et verbis; non numquam significabant integros sensus. Cuius rei scientiam his interim duobus exemplis monstrari sufficet: per vulturem naturae vocabulum pandunt, quia mares nullos posse inter has alites inveniri, rationes memorant physicae, perque speciem apìs mella conficientis, indicant regem, moderatori cum iucunditate aculeos quoque innasci debere his rerum insignibus ostendentes. Et similia plurima».

10. Per il testo latino del commento ficiniano si veda *In Plotini epitomae seu argumenta, commentaria & annotationes, liber octavus, De intelligibili pulchritudine*, in Marsilii Ficini... Opera, II, cit., p. 1768.

11. Si veda C. Marrone, *I geroglifici fantastici di Athanasius Kircher*, Roma 2002, pp. 47-50, in cui, da una parte, si sostiene che dietro alla dimostrazione di Isaac Casaubon che gli *Hermetica* fossero in realtà testi tardoellenistici vi era il proposito di attaccare gli *Annales ecclesiastici* (1588-1607) del cardinal Baronio per appoggiare la politica anticattolica di Giacomo I d'Inghilterra; dall'altra, si osserva che il fatto che gli *Hermetica* fossero più recenti di quanto ritenuto non confutava necessariamente l'autenticità del loro contenuto «in quanto quei libri sarebbero potuti essere benissimo una versione tardoellenistica del portato di un'autentica sapienza e potevano ispirarsi comunque a testi anteriori ormai perduti». A conferma di questa idea vi è l'*Archaeologia philosophica* del neoplatonico di Cambridge Thomas Burnet il quale sostiene

delle origini della filosofia il geroglifico decadde dal suo *status* di forma di comunicazione superiore e si trasformò in una pura allegoria lontana dal vero e in una mera favola antica prodotta da una civiltà pre-razionale ancora immersa nel mondo immaginifico della fantasia.

Nel corso del Seicento diversi studiosi riproposero l'idea che la sapienza originaria rivelata da Dio ad Adamo fosse in varie forme giunta nell'antico Egitto e da qui si sarebbe propagata in Grecia. Tra questi, Otto van Heurne, Joost Lips e Johannes Gerhard Scheffer.

Otto van Heurne, teologo, filosofo e professore di medicina all'Università di Leida dal 1601, spesso citato da Giambattista Vico come Ottone Ornio, nel *Barbaricae philosophiae antiquitatum libri duo* (1600) vede nell'incontro tra i sacerdoti egizi e la sapienza del patriarca Abramo l'apice della speculazione filosofica antica. Dall'Egitto la *sapientia* sarebbe, quindi, passata in Grecia la cui filosofia è solamente una balbuzie rispetto all'antico sapere di popoli quali gli Egizi, i Babilonesi e gli Indi.¹²

Il famoso umanista fiammingo Joost Lips (1547-1606) nella *Manductio ad Stoicam philosophiam* del 1604 divide la storia della filosofia in tre sette originarie, la Barbarica, l'Italica e la «Graecanica». Dopo il peccato originale e la perdita della sapienza infusa in Adamo al momento della creazione, la conoscenza divenne un dono elargito gratuitamente da Dio. La linea di trasmissione del sapere è la

che Ermete Trismegisto sia più antico di Mosè e che le opere tramandate come *Corpus Hermeticum*, sebbene non siano tanto antiche come si era ritenuto, perché copie posteriori, tuttavia contengono il pensiero di quell'antico filosofo (T. Burnet, *Archaeologia philosophica: sive doctrina antiqua de rerum originibus*, Amsterdam 1699, pp. 382-383). Cfr. L. Malusa, *Le prime storie generali della filosofia in Inghilterra e nei Paesi Bassi in Dalle origini rinascimentali alla "Historia Philosophica"*, a cura di G. Santinello, Brescia 1981, p. 381. Cfr. inoltre J. Assmann, *Mosè l'egizio. Decifrazione di una traccia di memoria*, trad. it., Milano 2000 (ed. ted. München-Wien 1998), pp. 40-41 e 130 ss. Sul legame tra concezione progressiva della storia e geroglifico cfr. *Saggi morali del Signore Francesco Bacone, cavagliero inglese, Gran Cancelliere d'Inghilterra. Con vn'altro suo trattato Della sapienza degli antichi. Tradotti in Italiano*, London 1618, *La Prefazione*, p. 12, in cui si sostiene che i geroglifici egizi siano come le favole e le parabole prodotte in un momento della storia umana in cui gli ingegni erano assai rozzi: «Per tanto, negli antichi secoli, quando le inventioni della ragion humana, & le conclusioni (anco quelle che hora sono trite, e volgari) erano tutte nuove, & insolite, abondavano le favole d'ogni sorte, gli enigmi, le parabole, & le similitudini: & con queste si cercavano le maniere di facilitar l'insegnare, non l'artificio dell'occultare: essendo in quei tempi gli ingegni assai rozzi, & delle sottigliezze (se non fussero sposte al senso) impatienti, anzi anco quasi incapaci. Percioche si come i Geroglifici precessero le lettere: cosi le parabole sono più antiche degli argomenti».

12. I. Tolmino, *Il genere "Historia Philosophica" tra Cinquecento e Seicento*, in *Dalle origini rinascimentali alla "Historia Philosophica"*, cit., pp. 104-111. Si fa riferimento a O. van Heurne, *Barbaricae philosophiae antiquitatum libri duo: I Chaldaicus, II Indicus. Opus historicum et philosophicum*, Lugduni 1600, pp. 38-39. Si veda anche ivi, p. 62 in cui si legge: «nihil aliud esse Platonem, quam Mosem Attica lingua loquentem»; ivi, p. 64: «Ex Aegypto vero in Graeciam philosophia migravit»; e infine ivi, pp. 78-79: «Adeste iam vos Graeci et inenarrabilem vestrae sapientiae antiquitatem extollite. Abite: cristas ponite, ac discite vestram philosophiam vix balbutientem, ab Aegyptiorum, Babyloniorum, ac Indorum, depontana acceptum per tot saecula ruminatum cibum avide devorasse, ac in sanguinem succumque suum convertisse: a quo id quod summum tandem obtinuit robur adepta est».

medesima che appare nel libro VII del *De civitate Dei* di sant'Agostino vale a dire: «in Chaldeos, Aegyptios, Aethiopas, Indos, Persas, Schytas, Gallos, Celtas & quiddid aliud alibi hominum fuit». La setta italica il cui maggiore esponente è Pitagora deriverebbe da quelle barbariche («a Barbarica manavit») in maniera analoga alla setta graecanica («Itaque hunc quoque hausisse e fonte Barbarico verum est») il cui iniziatore Talete sarebbe stato per alcuni un «Barbaro».¹³

Johannes Gerhard Scheffer (Strasburgo 1621-Upsala 1679), prima professore di eloquenza e di politica, quindi cattedratico di diritto naturale e diritto delle genti all'università di Upsala in Svezia, nel suo *De natura et constitutione philosophiae Italicae seu Pythagoricae* (1664), sulla base di Clemente Alessandrino, ripropone la dipendenza della filosofia greca da quella egizia. Egli sostiene che Pitagora aveva appreso tutte le sue conoscenze dai Barbari; dagli Egizi aveva imparato la filosofia, la concezione monoteista e la geometria, dai Fenici l'aritmetica, dai Caldei l'astronomia, dagli Indiani la metempsicosi, dai Magi le capacità divinatorie, e infine dagli Ebrei l'interpretazione sacra dei sogni insieme a vari riti.¹⁴

A queste concezioni sulla superiorità della sapienza egizia ampiamente diffuse nel corso del Cinquecento, come si vede dagli scritti di Symphorien Champier, Francesco Patrizi, Giambattista della Porta e Giordano Bruno,¹⁵ si collega

13. I. Tolmino, *Il genere "Historia Philosophica" tra Cinquecento e Seicento*, cit., pp. 125-127. Cfr.: J. Lipsius, *Manducationis ad Stoicam philosophiam libri tres: L. Annaeo Senecae, aliisque scriptoribus illustrandis*, Antverpiae 1604, pp. 14, 16, 23.

14. I. Tolmino, *Il genere "Historia Philosophica" tra Cinquecento e Seicento*, cit., p. 153. Cfr. J. G. Scheffer, *De natura et constitutione philosophiae Italicae, seu Pythagoricae*, Upsaliae 1664, pp. 14-17 e pp. 18-32.

15. S. Champier, *Symphonia, Ad maximum antistitem dominum Stephanum Poncherium Parrhiensem episcopum dignissimum*, Parisiis 1514, cc. xiv-xv, in cui si ripropone la cronologia ficiniana della diffusione della sapienza e S. Champier, *Literarum humanorum apologia*, Parisiis 1514, c. CLIX, in cui le dottrine di Trismegisto e Platone sono concepite come anticipazioni della rivelazione: «Non Christi dicta ad Platonis sententiam accomodanda sunt: sed verba Platonis aut Mercurii ad sententiam Christi». Cfr. L. Malusa, *Le premesse rinascimentali all'attività storiografica in filosofia*, in *Dalle origini rinascimentali alla "Historia Philosophica"*, cit., pp. 32-33. F. Patrizi, *De mystica Aegyptiorum et Chaldeorum philosophia: Dell'ordine dei libri di Platone*, in *Lettere e opuscoli inediti*, Firenze 1975, pp. 175-176: «Venendo dunque al fatto io dico: lo scrivere in dialogo cose di scienza non fu trovato de' Greci come essi hanno voluto fare al mondo credere, ma di Ermete Trismegisto, più antico di Platone più di millecento anni. Di che fanno fede i dialoghi suoi sotto persona di Isi a' suoi figliuoli Oro e Tatio, e de' discepoli Asclepio e Ammone, scritti che ci sono avanzati. Il qual Ermete, perché d'ogni scienza scrisse libri più di trentaseimila e li raccomandò alla secreta custodia de' sacerdoti, in grandissima fama furono, e trassero da' lontani paesi molti per desiderio di vederli... Platone dunque, sì come prese la sapienza sua da' libri di Ermete, così in parte volle imitarlo nello scriverla in dialogo, e nello spargere per ciascun dialogo cose quasi di ogni scienza e specialmente di teologia». G. B. Della Porta, *Magia naturalis*, Neapoli 1558, lib. I, cap. I, *Quid sit magia naturalis*, p. 1: «Magiam a Perside nomen, & originem duxisse Porphyrius, & Apuleius inter Platonicos astruunt non obscuri: quanquam Suidas à Maguseis traxisse putet, illosque Magos appellitant, quos Latini Sapientes, Græci Philosophos ab vno Pythagora, Indi Gymnosophistas græcè, Aegyptii Sacerdotes, Cabalistæ Prophetas, Babylonii, nec non Assyrii Chaldaeos, Celtæ Galli Druydæ, & Bardos, qui & Semnothei appellabantur: & tandem Magia diuersas apud gentes diuersis scaturit nominibus». In maniera analoga al Della Porta, Giordano Bruno nel *De magia* identifica i

l'idea che il geroglifico fosse lo strumento adatto a esprimere quella sapienza originaria che si era persa nel corso dei secoli e era stata riscoperta grazie al ritrovamento dei testi del *Corpus Hermeticum*.

Il legame tra geroglifico e vero sapere è chiaramente evidenziato da Bruno. Nel *De magia* egli osserva che gli antichi Egizi per designare le singole cose avevano a disposizione immagini desunte dalla natura, e che solo con l'invenzione delle lettere si era verificata una perdita grave per la memoria, la scienza divina e la magia. Il geroglifico si configura come un linguaggio capace di «eseguire effetti mirabili» perché vero e naturale, in opposizione all'artificialità e, pertanto, all'innaturalità della scrittura alfabetica:

Tales erant litterae commodius definitae apud Aegyptios, quae hieroglyphicae appellantur seu sacri characteres, penes quos pro singulis rebus designandis certae erant imagines desumptae e rebus naturae vel earum partibus; tales scripturae et tales voces usu veniebant, quibus Deorum colloquia ad mirabilium exequutionem captabant Aegyptii; postquam per Teutum vel alium inventae sunt litterae secundum hoc genus quibus nos hodie utimur cum alio industriae genere, maxima tum memoriae tum divinae scientiae et magiae iactura facta est.¹⁶

Nella prima metà del Seicento, la concezione che il geroglifico avesse un potere superiore al linguaggio espresso tramite lettere procede parallelamente all'idea che gli Egizi avessero custodito la vera sapienza. Quando nel 1606 Henricus Schvalenberg, professore all'Università di Lipsia, diede alle stampe per la seconda volta il suo *Aphorismi hieroglyphici*, per spiegare cosa fosse il geroglifico trovò che la descrizione fattane agli inizi del secondo secolo dell'era volgare da Tacito fosse una limpida testimonianza della reale natura di questi segni. Il geroglifico è concepito come una forma di comunicazione capace di esprimere delle cognizioni originarie e prelinguistiche radicate nella mente («sensus mentis»):

Hieroglyphicae literae dictae sunt apud Aegyptios, notae quorundam aut animantium aut aliarum rerum sacris monumentis, quae illi hieroglyphica vocabant, incisae: quibus vice literarum utebantur. Quod etiam apertissime testatur Cornelius Tacitus lib. 13. Primi, inquit, Aegyptii per figuras animalium sensus mentis effingebant, & antiquissima monumenta memoriae humanae saxis impressa cernuntur, & literarum inventores perhibentur.¹⁷

La peculiarità del geroglifico consiste, pertanto, nell'andare al di là del pensiero espresso in forma discorsiva e nel trasmettere dei concetti preverbalmente intuitivamente evidenti perché, come si vede chiaramente dal *De veteribus Aegyptiorum ritibus* di Giovanni Battista Casali (1644), verità fondamentali sulla divinità e sul cosmo. Il Casali, oltre a ricordare che Marsilio Ficino nel 'Commento a Platone'

filosofi (*sophi* e *sapientes*) con i maghi: «Magus primo sumitur pro sapiente, cuiusmodi erant Trismegisti apud Aegyptios, Druidae apud Gallos, Gymnosophistae apud Indios, Cabalistae apud Hebraeos, Magi apud Persas (qui a Zoroastre), Sophi apud Graecos, Sapientes apud Latinos» (*De magia*, BOL III 397).

16. *De magia*, BOL III 411-412.

17. H. Schvalenberg, *Aphorismi hieroglyphici*. Secunda editio ab autore recognita et locupletata, Lipsiae 1606, p. 17.

attribuiva a Zoroastro e a Ermete Trismegisto l'invenzione del geroglifico per celare al popolo i misteri reconditi della teologia e per custodire le verità occulte nelle mani di pochi iniziati, ribadisce nuovamente quanto affermato da Ammiano Marcellino nel *De rerum gestarum libri* e cioè, come si è già menzionato, la capacità del singolo geroglifico di contenere in una singola immagine anche un'intera proposizione:

Marsilio Ficino, nel commento a Platone (cap. 20) sostenne che Zoroastro e i suoi sacerdoti avevano un modo particolare di scrivere le lettere, con i caratteri dei segni celesti e delle stelle; e tali cose fece anche Mercurio Trismegisto, infatti anch'egli rappresentò le lettere con figure di animali e piante affinché il volgo non venisse a conoscenza dei misteri reconditi della teologia. Ammiano Marcellino (lib. 17) dissertando sul significato delle lettere degli Egizi dice: "Infatti, a differenza di quanto avviene attualmente, non è una serie determinata e mobile di lettere a esprimere tutto ciò che la mente umana può concepire (tale sistema di scrittura fu adoperato anche dagli Egizi), ma ogni segno serviva a indicare un solo nome e un solo verbo; alle volte un segno esprimeva intere proposizioni. I due esempi seguenti saranno sufficienti per il momento a dimostrare questo sistema di scrittura. Attraverso l'immagine dell'avvoltoio indicano la parola natura perché, come ricordano le *rationes* della Fisica, non è possibile trovare dei maschi tra questi uccelli, invece la figura dell'ape che produce il miele sta a significare il re, poiché con quest'immagine vogliono indicare che a colui che regge lo Stato, assieme alla dolcezza, si debbono sviluppare dei pungiglioni; e vi sono molte cose di questo genere".¹⁸

Questa caratteristica del geroglifico egizio di contenere diversi significati nell'unità della rappresentazione, come osserva Caterina Marrone, ne faceva lo strumento adatto a esprimere la vera sapienza egizia, vale a dire la concezione del cosmo come unità del molteplice in cui «tutte le diversità e le somiglianze, i contrasti e i paradossi dell'essere trovano estinzione in quella *coincidentia oppositorum* che divenne una caratteristica della mentalità filosofica del Rinascimento» e in cui la similitudine tra gli enti costituisce l'epifenomeno della sostanziale unità del tutto.¹⁹ Di conseguenza, come osservato dal più insigne 'egittologo' del Seicento, il gesuita tedesco Athanasius Kircher, la peculiarità dei segni di scrittura egizi rispetto agli ideogrammi mesoamericani risiede proprio in questa pregnanza filosofica che consente loro di rimandare ad altro e permettere quella concatenazione *ad infinitum* del molteplice da cui ha origine la vera conoscenza.²⁰ Espri-

18. G. B. Casali, *De profanis et sacris veteribus ritibus. De veteribus Aegyptiorum ritibus*, Roma 1644, cap. XII, *De symbolis & hieroglyphicis Aegyptiorum*, pp. 44-45.

19. C. Marrone, *op. cit.*, p. III.

20. Ivi, pp. 81-83: «Per il gesuita tedesco, che seguiva i resoconti d'oltreoceano – a volte anche forzandone il testo – e che sosteneva la linea antigeroglifica delle scritture amerindiane, non c'era né sapienza, né mistero, né sottigliezza d'ingegno in queste figure che non andavano oltre gli oggetti, che si fermavano alla materia senza alludere a nulla, senza rimandare ad altro, senza dare avvio a nessuna attività di analogia, a nessuna simbolicità. La sapienza degli Egizi, al contrario, secondo Kircher, si fondava proprio nella concatenazione analogica *ad infinitum* e dunque consisteva nel "rappresentare la scienza del Divino e della Natura sotto varie favole e racconti allegorici di animali e altre cose naturali", dove lo scarabeo non rappresentava l'animale, ma il Sole, e non il sole materiale che dà luce e colore al mondo

mendo la sua adesione alla concezione del geroglifico data da Giambilco nel *De mysteriis Aegyptiorum*, Kircher mette in rilievo come gli antichi Egizi nell'ideare i geroglifici avessero imitato la natura del cosmo esprimendo in forme visibili le ragioni occulte del cosmo:

Aegyptij imitantes ipsam universi naturam fabricamque Deorum, ipsi quoque mysticarum reconditarumque notionum imagines quasdam in symbolis conficiendis ostendebant, quemadmodum et Natura rationes occultas in apparentibus formis quasi symbolis exprimit, et Dii veritatem idearum per manifestas imagines explicant...²¹

La concezione del geroglifico come strumento gnoseologico contenente verità occulte destinate a una casta di pochi eletti tende a essere abbandonata alla fine del Seicento. A partire dall'ultima decade del secolo, in particolar modo all'interno della storiografia filosofica protestante, la concezione che gli antichi Egizi avessero custodito la vera sapienza e che il pensiero greco altro non fosse che una derivazione di quell'antico sapere viene criticata, attaccata e definitivamente abbandonata. La voce di alcuni neoplatonici di Cambridge, come Thomas Burnet, che continua a sostenere la superiorità della *philosophia* egizia insieme alla natura sapienziale del geroglifico, è ormai fuori dal coro.²²

L'inglese presbiteriano Theophile Gale, nel *The Court of the Gentiles* (1667), sebbene sostenga ancora che gli Egizi eccelsero nella filosofia e nell'inventare Tipi, Enigmi, Parabole, Allegorie e Geroglifici, tuttavia aggiunge che quest'ultimi erano un modo infantile di fare filosofia corrispondente all'«*infant-state of the world*»; cosa ben lungi dalla concezione che i geroglifici contenessero una sapienza superiore come teorizzato dal neoplatonismo 'egittizzante'.²³

This Hieroglyphic and Mystic way of philosophising, though it has little of substance in it, yet did it make a great noise, and was exceeding taking in the infant-state of the world; as it is the property of children, to be taken more with sensible formes, shadows, or pictures, which please the fancies, than with solid reason.²⁴

sensibile ma il Sole Archetipo della sfera intelligibile». Il riferimento è ad A. Kircher, *Oedipus Aegyptiacus*, Romae 1652-1654, II, p. 40.

21. A. Kircher, *Obelisci Aegyptiaci nuper inter Isaei Romani rudera effossi interpretatio hieroglyphica* (noto anche come *Obeliscus Alexandrinus*), Romae 1666, p. 46.

22. Cfr. T. Burnet, *Archaeologia philosophica: sive doctrina antiqua de rerum originibus*, Londini 1692, p. 330 in cui si legge: «Quoad primum, notissimum est, Priscos Sapientes & Philosophos veritatem raro nudam & apertam, exhibuisse: sed variis modis velatam, aut depictam: per symbola, Hieroglyphica, allegorias, typos, fabulas, parabolas, sermones populares, aliasque imagines». A proposito della sapienza egizia si veda ivi, p. 71: «Populus enim Aegyptius & perantiquus est & percelebris sapientia; quorum utrumque id testari possit, quod inter laudes & ornamenta Mosis numeretur, eum Aegyptii sapientiam caluisse». La filosofia greca sarebbe pertanto una derivazione della tradizione sapienziale orientale, ivi, p. 108: «Haec de Philosophia Barbarica dicta sunt [sic]. Sequitur Graeca, quae etiam tempore posterior fuit, & ab altera derivata».

23. Cfr. T. Gale, *The Court of the Gentiles; or, a discourse touching the original of human literature, both philologie and philosophie, from the Scriptures and Jewish Church, as also the vanitie of pagan philosophie, and subservience of reformed philosophie to theologie*, II, *Of Barbaric and Graecanic Philosophie*, London 1676, pp. 33-37.

24. Ivi, p. 35.

Dopo aver riportato vari brani tratti dall'*Oedipus Aegyptiacus* del Kircher uno dei quali recita le lodi del geroglifico egizio come metodo di filosofare collegato a una profonda contemplazione e alla disquisizione sulla Verità, Gale attacca ancora una volta la scrittura dell'antico Egitto definendola un antico modo di espressione, che, seppur degno di menzione e capace di insegnare attraverso le emozioni, corrisponde a quella conoscenza imperfetta e immaginifica tipica dell'infanzia del Mondo.²⁵

Allo stesso tempo, come appare chiaro dalla *Philosophia generalis* del Gale, la sapienza egizia ha perso ogni primato. Non solo essa deriva da quella ebraica e l'apporto egiziano allo sviluppo del sapere si limita essenzialmente alla matematica, ma i sacerdoti del faraone ebbero anche la colpa di contaminare l'originale sapienza con delle aberrazioni quali la moltiplicazione dei dèmoni e dei geni all'interno del cosmo e la proliferazione delle anime, che, concepite come entità necessarie, portarono all'errata dottrina della metempsicosi a cui si sarebbero successivamente ispirati Pitagora e Platone.²⁶

Qualche anno più tardi, sempre in Inghilterra, William Temple nel saggio intitolato *Upon Ancient and Modern Learning* (1696), dissertando su quali fonti antiche utilizzare nella ricerca intellettuale, sostiene che prima dei Greci non sia stato prodotto altro che Favole, Poemi ed Epistole:

And who are these dead Guides we seek in our Journey? They are at best but some few Authors that remain among us, of a great many that wrote in Greek and Latin, from the Age of *Hypocrates* to that of *Marcus Antoninus*, which reaches not much above Six Hundred Years. Before that time I know none, besides some Poets, some Fables, and some few Epistles...²⁷

Nella *Sapientia veterum Hebraeorum per universum terrarum orbem dispersa* (1694) del tedesco Ehregott Daniel Colberg, professore di filosofia morale all'universi-

25. Ivi, p. 37: «This ancient mode of expressing things worthy of memorie, by certain hieroglyphic formes, or symbols, was very commun amongst the ancients, both Poets, and Philosophers: For in this infancie of the World, knowledge being impolite and imperfect, they took delight to shaddow forth their highest mysteries, and contemplations, by terrene Images, and sensible formes; which way of conveyeing, and preserving knowledge is not only helpful to the memorie, and delightful to the fancie; but also very efficacious, as to the moving of Affections...». La traduzione inglese del Gale del passo in questione, tratto da A. Kircher, *Oedipus Aegyptiacus*, tomus II, part. I, cap. I, è la seguente: «the Egyptians were the first amongst men, who insisted on this mode of philosophising by Symbols. For they, being of an acute, and subtile ingenie; as also continually vers'd in a certain profound contemplation, and disquisition of Truth, delighted themselves in these mystics expressions» (ivi, p. 36).

26. T. Gale, *Philosophia generalis in duas partes determinata. Una de ortu et progressu philosophiae, eiusque traductione a sacris fontibus: in qua fusius tractatur de philosophia platonica. Altera 1) de minorum gentium philosophis; 2) de novem habitibus intellectualibus; 3) de philosophiae obiecto, subiecto, finibus, adiunctis, discrimine a theologia, praestantia, effectis, corruptione, recto usus, partibus, nec-non philosophorum characteribus et officiis*, London 1676, pp. 37-38 e 79-85. Cfr. L. Malusa, *Le prime storie generali della filosofia in Inghilterra e nei Paesi Bassi*, in *Dalle origini rinascimentali alla "Historia Philosophica"*, cit., pp. 333-335.

27. W. Temple, *Upon Ancient and Modern Learning*, in *Miscellanea. The second part*, London 1696, p. 10.

tà di Greifswald, la tradizione sapienziale egizia è decaduta al rango di falso sapere. Egli afferma che gli Egizi avevano ricevuto la filosofia circa le cose divine interamente dalla sapienza ebraica, ma essi non seppero preservarla e ben presto la inquinaron e la corrupero.²⁸ È la presenza degli elementi barbarici, che ha contaminato la purezza della rivelazione, ad aver introdotto elementi degeneranti all'interno della filosofia greca.²⁹ Pertanto, Colberg critica tutti i tentativi di applicare sia il platonismo che l'aristotelismo alla religione cristiana e vede nella filosofia greca, influenzata dal pensiero orientale, il germe dell'eresia all'interno della Chiesa.³⁰ Il pugnace attacco contro lo gnosticismo e tutti quei filosofi che avevano sviluppato una *theologia mystica* – il temine a essi riferito è *Schwarzgeist* (fanatici) – rivela il vero obiettivo di Colberg, vale a dire il neoplatonismo a esso associato.³¹

All'inizio del Settecento, con il declino della scuola di Cambridge, che aveva costituito l'ultimo baluardo del neoplatonismo 'egittizzante', la critica verso il mito egizio si diffonde praticamente incontrastata in Germania, in Inghilterra e persino nella cattolica Italia. Nel primo numero degli *Acta philosophorum* pubblicato a Göttingen nel 1715 Christoph August Heumann afferma che gli antichi Egizi avevano coltivato le arti e gli studi, ma non erano stati in alcun modo filosofi.³² Lo storico tedesco Jacob Brucker nella *Historia critica philosophiae* (1742-1744) espunge gli Egizi dalla lista dei popoli che avevano dato un contributo allo sviluppo del sapere filosofico. I sacerdoti egiziani decadono al ruolo di teologi che avevano solamente prodotto immagini allegoriche incapaci di comunicare la vera conoscenza teoretica. La filosofia, pertanto, ha inizio con il razionalismo greco e precisamente con Socrate. L'abbandono del mito egizio delle origini si associa a una critica al neoplatonismo attraverso un attacco a Platone che, per Brucker, è un filosofo reazionario che aveva ridato vita alle antiche allegorie poetiche e promosso una filosofia iniziatica inferiore al pensiero razionale sviluppato dalla scuola ionica e da Socrate.³³

Con una differente prospettiva, legata a una concezione della storia come processo progressivo, ma con il medesimo risultato di rimuovere l'Egitto dal piedistallo su cui i filosofi neoplatonici l'avevano posto, Giambattista Vico nei *Principj di una scienza nuova* (1725; ed. definitiva: 1744) sostiene che nella sapienza

28. Cfr. G. Micheli, *La storiografia filosofica in Germania nella seconda metà del Seicento*, in *Dalle origini rinascimentali alla "Historia Philosophica"*, cit., pp. 485-496. Si veda: E. D. Colberg, *Sapientia veterum Hebraeorum per universum terrarum orbem dispersa*, Gryphiswaldiae 1694, p. 29: «ratiocinationis suae quisquiliis foede inquinarent atque corruperunt».

29. G. Micheli, *La storiografia filosofica in Germania*, cit., p. 489.

30. Ivi, p. 487. Si fa riferimento a E. D. Colberg, *op. cit.*, *Specimen historicum: Praefatio*: «praecipuum autem Ecclesiae damnum intulerunt Platonica et Aristotelica philosophia. Illa nascentis Ecclesiae incrementa cohibuit et multis modis suppressit, atque vel hodie renati Evangelii luci tenebras tentat offundere. Haec a seculo decimo tertio, quo scholastica theologia efflorescere coepit, dominatum in Ecclesia exercuit, quem nec hodiernum penitus deposuit».

31. *Ibid.*

32. M. Bernal, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, 1, New Brunswick 1987, p. 216.

33. Ivi, p. 197.

filosofica e astronomica egizia erano contenuti «*grandissimi errori*», nella medicina «*manifeste ciance*» e «*mere imposture*» e nella teologia nient'altro che «*superstizioni, prestigj, e stregonerie*». Di fronte alla supposta e «*vana oppenione*» dell'antichità della civiltà faraonica e alla stregua di molti storiografi della filosofia protestanti che vedevano nei sacerdoti ebrei i primi ad aver coltivato la *sapientia* divina, Vico rimuove l'Egitto dalla linea di trasmissione del sapere divino.³⁴ Non solo il filosofo napoletano afferma che gli Ebrei furono il primo popolo a custodire la sapienza, ma aggiunge che gli Egizi, che dai «*Mitologi ultimi*» erano stati indicati come i fondatori della speculazione filosofica, non erano stati capaci di produrre nient'altro che una sapienza pratica («*Sapienza Volgare di Legislatori*»)³⁵ insieme a molte «*favole*». I Greci, pertanto, e in particolar modo Pitagora e Platone, non avevano appreso nulla dall'Egitto, ma avevano raggiunto la conoscenza della verità in modo autonomo, senza alcun intervento esterno.³⁶ A conferma della «*vanità dell'altissima Antica Sapienza Egiziaca*», Vico fa riferimento a quella che chiama «*l'Impostura del Pimandro*» che Isaac Casaubon aveva dimostrato «*non contenere dottrina più antica di quella de' Platonici*». Il geroglifico, quindi, altro non era che una «*favola*» simile a quelle Favole che i Greci avevano innalzato a rango di filosofia.³⁷

La rimozione degli Egizi dalla storia della filosofia teoretica è sancita dal vescovo anglicano di Gloucester William Warburton, che, nel *The Divine Legation*

34. G. Vico, *Principj di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, t. 1, Napoli 1744, pp. 42-43: «Da si fatto Ragionamento d'intorno alla *vana oppenione*, ch'avevano della lor' Antichità queste gentili Nazioni, e sopra tutte gli Egizj, doveva cominciare tutto lo Scibile Gentile: tra per sapere con *iscienza* quest'importante Principio, *dove, e quando* egli ebbe i suoi *primi incominciamenti* nel Mondo; e per assistere con *ragioni* anco *umane* a tutto il *Credibile Cristiano*: il quale tutto incomincia da ciò, che *l' primo popolo del Mondo*, fu egli l'Ebreo, di cui fu *Principe Adamo*, il quale fu criato dal *vero Dio* con la *Criazione del Mondo*». Ivi, p. 44: «Oltracciò l'Antichità degli Egizj gioveracci con due *boriose memorie*, di quella *boria delle Nazioni*, le quali osserva *Diodoro Sicolo*, che o *barbare*, o *umane* si *fussero*, *ciascheduna* si è *tenuta la più antica di tutte, e serbare le sue memorie fin dal principio del Mondo*; lo che vedremo essere stato *privilegio de' soli Ebrei*...».

35. Ivi, pp. 144-145: «E per tutte le finora qui ragionate cose si rovescia tutto ciò, che dell'Origine della Poesia si è detto prima da *Platone*, poi da *Aristotile*, infin' a' nostri *Patrizj, Scaligeri, Castelvetri*, ritruovatosi, che per difetto d'umano raziocinio nacque la Poesia tanto sublime, che per *Filosofie*, le quali vennero appresso, per *Arti* e *poetiche*, e *critiche*, anzi per queste istesse, non provenne *altra pari*, nonché *maggiore*: ond'è il *privilegio*, per lo qual' *Omero* è 'l *Principe* di tutti i *sublimi Poeti*, che sono gli *Eroici*, non meno per lo *merito*, che per l'*età*. Per la qual *Scoperta* de' Principj della Poesia si è deleguata l'oppenione della *Sapienza* inarrivabile degli *Antichi* cotanto desiderata di scuoprirsi da *Platone* infin' a *Bacone* da *Verulamio de Sapiientia Veterum*: la quale fu *Sapienza Volgare di Legislatori*, che fondarono il *Gener' Umano*, non già *Sapienza Riposta* di sommi, e rari *Filosofi*».

36. Ivi, pp. 60-61: «E ne risulta una pruova più luminosa per la *Verità della Cristiana Religione*, che *Pittagora*, che *Platone* in forza di umana sublimissima scienza si *fussero* alquanto alzati alla cognizione delle divine verità; delle quali gli Ebrei erano stati addottrinati dal vero Dio: e al contrario ne nasce una grave confutazione dell'*errore de' Mitologi ultimi*, i quali credono, che le *Favole sieno Storie sagre corrotte dalle Nazioni Gentili, e sopra tutti da' Greci*».

37. Ivi, pp. 38-40: «Ma certamente cotanta *sterminata Antichità* non fruttò molto di *Sapienza Riposta* agli Egizj mediterranei... le cose della *Medicina* si *trouvano* da *Galeno* ne' *Libri de Medici-*

of *Moses Demonstrated* (1739) afferma, in modo simile a Vico, che quanto Mosè aveva appreso in Egitto altro non era che la capacità di persuadere e fare leggi, vale a dire conoscenze pratiche atte solamente a guidare il popolo (*Persuation e Law-Making*).³⁸ La filosofia greca è perciò superiore alla sapienza egiziana e lo stesso Pitagora, sebbene fosse andato in Egitto, aveva inventato i suoi teoremi solo al suo ritorno in Grecia. Diversamente da Vico, però, la cui critica al mito egizio rimane a un livello di filosofia della storia, la critica del Warburton ha come obiettivo la visione panteista e monista del neoplatonismo allo scopo di colpire in ultima istanza sia la concezione spinoziana che quella deista della natura.³⁹

La revisione storiografica sulle origini della filosofia della seconda metà del Seicento si muove lungo due direttrici. Da una parte mette in rilievo l'unicità della rivelazione divina al popolo ebraico, dall'altra promuove una concezione progressiva della storia che vede nelle civiltà più antiche fasi infantili dello sviluppo dell'umanità. L'abbandono dell'idea che ai primordi della civiltà gli Egizi erano pervenuti a conoscenze superiori perdute col passare dei secoli è il portato di questa reinterpretazione storica che procede di pari passo con la lotta al

na Mercuriali essere manifeste ciance, e mere imposture: la Morale era dissoluta, la quale, non-ché tollerate, o lecite, faceva oneste le meretrici: la Teologia era piena di superstizioni, prestigj, e stregonerie. E la magnificenza delle loro moli, e piramidi poté ben' esser parto della barbarie, la quale si comporta col grande; però la Scoltura, e la Fonderia Egiziaca s'accusano ancor oggi essere state rozzissime: perché la dilicatezza è frutto delle Filosofie; onde la Grecia, che fu la nazione de' Filosofi, sola sfolgorò di tutte le belle arti, ch'abbia giammai trovato l'Ingegno umano... Quindi provenne Maneto, o sia Manetone Sommo Pontefice Egizio; il quale trasportò tutta la Storia Egiziaca ad una sublime Teologia naturale, appunto come i Greci Filosofi avevano fatto innanzi delle lor Favole; le quali qui troverassi, esser state le lor' antichissime Storie: onde s'intenda, lo stesso esser' avvenuto delle Favole greche, che de' Geroglifici egizj... E con tutto ciò, che Diodoro Sicolo, il quale visse a' tempi d'Augusto, gli adorni di troppo vantaggiosi giudizj; non dà agli Egizj maggior' antichità, che di due mila anni; e i di lui giudizj sono rovesciati da Giacomo Cappello nella Storia sagra, ed Egiziaca; che gli stima tali, quali Senofonte aveva innanzi attaccati a Ciro, e (noi aggiugniamo) Platone sovente finge de' Persiani. Tutto ciò finalmente d'intorno alla vanità dell'altissima Antica Sapienza Egiziaca si conferma con l'Impostura del Pimandro smaltito per Dottrina Ermetica; il quale si scuopre dal Casaubono non contenere dottrina più antica di quella de' Platonici, spiegata con la medesima frase, nel rimanente giudicata dal Salmasio per una disordinata, e mal composta Raccolta di cose». Per quanto riguarda le citazioni di Vico si vedano: Diodoro Sicolo, *Storia universale*, I, 23; J. Cappel, *Historia sacra ed exotica ab Adamo usque ad Augustum*, Sedan 1613, p. 43; I. Casaubon, *De rebus sacris et ecclesiasticis*, Francofurti 1615, p. 57; cfr. F. Nicolini, *Commento storico alla seconda Scienza nuova*, Roma 1949, I, pp. 32-33.

38. W. Warburton, *The Divine Legation of Moses Demonstrated in Nine Books*, IV, London 1765, p. 39: «MOSES (says the holy martyr Stephen) WAS LEARNED IN ALL THE WISDOM OF THE EGYPTIANS, and mighty in words and deeds. Now where the WISDOM of a Nation is spoken of, that which is characteristic of the Nation must needs be meant: where the wisdom of a particular man, that which is peculiar to his quality and profession. St. Stephen, in this place, speaks of both. In both, therefore, he must needs mean CIVIL or POLITICAL wisdom; because, for that (as we have shewn) the Egyptian nation was principally distinguished...». A proposito di *persuasion e law-making* come qualità tipiche dei capi antichi («ANCIENT CHIEF») si veda ivi, p. 41.

39. Ivi, p. 196.

monismo neoplatonico, assimilato al deismo, e con lo sviluppo del razionalismo fatto discendere dalla speculazione filosofica greca. Il geroglifico egizio, che il neoplatonismo cinquecentesco aveva interpretato come simbolo di verità occulte e aveva innalzato a strumento gnoseologico per eccellenza, data la sua capacità di rinviare analogicamente ad altro e di esprimere l'unità dei diversi, all'inizio del Settecento aveva perso ogni valore teoretico ed era diventato il prodotto della fantasia di una civiltà infantile superata dalla razionalità greca e dal pensiero discorsivo.

IL RINASCIMENTO NEI CATALOGHI EDITORIALI*

I.

IL RINASCIMENTO
NEL CATALOGO OLSCHKI

Il 1 marzo del 1886, a Verona, Leo S. Olschki cominciò ufficialmente la propria attività di libraio antiquario ed editore. Era un fervido cultore di Dante e al 'sommo poeta' fu dedicata la prima delle sue riviste «L'Alighieri» (1889-1893) mentre le sue specifiche conoscenze per i libri antichi gli permisero di pubblicare cataloghi di grande scientificità per la loro descrizione che sono rimasti, nel tempo, fra i repertori più affidabili per bibliofili e librai. A lui, con il coevo amico Ulrico Hoepli, si deve anche il merito di aver acceso l'interesse per la bibliofilia, intesa come amore per il libro antico sia nella veste che nel contenuto. Una serie dei suoi più celebri repertori (*Choix de livres anciens rares et curieux*) è tutt'ora spesso citata nei cataloghi di antiquariato.

Nato, nel 1861, nel territorio polacco della Prussia Orientale, Leo S. Olschki compì gli studi a Berlino sotto la guida di insigni maestri che gli trasmisero la passione per le scienze umanistiche e, in questo campo, indirizzò la sua attività editoriale mettendo a dimora un seme che ha generato una vigorosa pianta: dopo 117 anni continua a estendere i propri rami.

Il Rinascimento ben presto lo affascinò, specialmente per la produzione tipografica, e lasciò una precisa traccia delle sue ricerche con la pubblicazione di sontuosi cataloghi sui 'libri illustrati' non trascurando l'edizione di preziosi facsimili. È del 1900 il catalogo *Riches et précieuses collection de livres à figures des xv et xvi siècles soigneusement décrits et mise en vente par Leo S. Olschki*. Nel 1907 apparve il primo volume della grandiosa opera – in coedizione con l'editore Leclerc di Parigi – di Victor Massena, Duc de Rivoli et Prince d'Essling *Les livres à figures vénitiens de la fin du xv siècle et du commencement du xvi* che, nell'estesa iconografia rende evidente anche la consuetudine di molti tipografi del Cinquecento di utilizzare una marca tipografica analoga a quella di Lazzaro Soardi che Leo riprese (per l'identità delle iniziali) e che tutt'ora contraddistingue le nostre pubblicazioni. Nel 1912 ebbe inizio la grande collezione di 500 facsimili di una scelta fra i più celebri disegni conservati nel Gabinetto Disegni e Stampe degli Uffizi che, in larga parte, si riferiscono ad autori rinascimentali. La tecnica di riproduzione fu accuratissima e, essendo il formato quello dell'originale, in molti casi è difficile distinguerli dall'originale tanto che i nostri facsimili vengono spesso proposti

* Alla scheda di Alessandro Olschki ne seguiranno altre, nei prossimi fascicoli di «Bruniana & Campanelliana». Le schede si propongono di segnalare l'interesse nei confronti del Rinascimento in alcuni importanti cataloghi editoriali.

agli studiosi per la consultazione. L'opera di Umberto Cassuto *Gli ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento* è stata pubblicata nel 1918 e costituisce un testo fondamentale per il soggetto trattato; nel 1922, un'altra opera che ha fatto epoca: di Leonardo Olschki *Bildung und Wissenschaft im Zeitalter der Renaissance in Italien* e, lo stesso anno, di Vladimir Zabughin *L'oltretomba classico medievale dantesco nel Rinascimento*. Nel 1933 appare, ed è la prima volta, un testo su Bruno: di Vincenzo Spampinato *Documenti della vita di Giordano Bruno*, che riprendeva – con varie integrazioni – i documenti pubblicati in appendice della sua fortunata *Vita di Giordano Bruno*, Principato, Messina 1921 (essendo venuto a mancare nel 1928 Spampinato, il volume del 1933 fu curato da Giovanni Gentile, direttore della collana «Opuscoli filosofici. Testi e documenti inediti o rari» nella quale apparivano i *Documenti della vita di Giordano Bruno*).

Questo succinto elenco soltanto per dar conto delle prime opere sul Rinascimento entrate cronologicamente nel nostro catalogo. Tra le collane del catalogo si possono poi ricordare: «Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento» (con le rispettive sezioni: «Atti di convegni», «Carteggi umanistici», «Quaderni di "Rinascimento"», «Studi e Testi»); «Studi e Testi per la Storia religiosa del Cinquecento»; «Studi Pichiani»; «Théâtre Français de la Renaissance»; «Musiche del Rinascimento Italiano»; «Civiltà musicale Medicea»; «Musiche Rinascimentali Siciliane». Merita una menzione anche la recente collana «Italian Medieval and Renaissance Studies» che abbiamo iniziata come 'joint-venture' con l'Università di Perth in Australia nel 1990 e che, con gli otto importanti titoli a oggi pubblicati sotto la direzione di Vincent Moleta, costituisce un valido esempio di collaborazione internazionale per la diffusione della nostra cultura oltre confine. Tra le riviste annuali, oltre a «Rinascimento» su cui si ritornerà più avanti, vanno ricordati anche «I Tatti Studies».

Credo che il Rinascimento possa definirsi non solo – come del resto voleva Hegel – un'epoca di transizione e di mutamento, ma un periodo aureo di transizione fra il Medioevo e l'età moderna: aureo perché in un *humus* particolarmente fertile si svilupparono grandemente tutte le arti, così come si svilupparono in generale le scienze; in tal senso, Firenze ne costituì il più fulgido esempio. La storia, la filosofia, le scienze, la letteratura, la musica, la stampa e l'arte sono alcuni esempi di quanto e come questo periodo abbia inciso nella storia della nostra cultura e il riflesso che ne sia derivato a livello internazionale.

Nella molteplicità degli argomenti il nostro catalogo generale vi dedica una vasta parte e le due colonne dell'indice analitico che al Rinascimento sono dedicate ne costituisce una precisa testimonianza. Superfluo elencare tutti i grandi personaggi che vi appaiono – da Alberti a Bruno, da Ficino e Pico a Campanella – e che sono stati spesso oggetto di precise monografie, insieme agli atti dei più importanti convegni nonché di miscellanee che hanno gettato nuova luce sulle conoscenze di tali autori. Così come sarebbe inutile citare gli studiosi più celebri nel contesto rinascimentale che, attraverso le nostre pubblicazioni, hanno lasciato una precisa traccia del loro sapere.

Da sottolineare la considerazione che il più importante, specifico, ente culturale, l'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, abbia convogliato presso la nostra casa editrice le proprie pubblicazioni (prima suddivise fra vari editori) a partire dai tempi di Mario Salmi e poi sotto la direzione di Eugenio Garin, con la consapevolezza che la produzione culturale di un Istituto si evidenzia principal-

mente sulle pubblicazioni (più che su convegni e tavole rotonde che non lasciano traccia se non ne vengano doverosamente pubblicati gli 'atti') e che queste debbano avere una univoca struttura editoriale che, con la promozione e la distribuzione *urbi et orbi*, ne favorisca la diffusione anche dell'immagine. «Rinascimento», la rivista annuale dell'Istituto, è nata nel 1950 facendo seguito a quella che può essere considerata una 'prima serie': «La Rinascita» iniziata nel 1938 e sospesa nel 1944. Le due riviste, fino al 1983, sono accomunate da un *Indice generale* (di autori, recensioni, notizie, documenti, personaggi e argomenti) apparso nel 1985 per cura di Gian Carlo Garfagnini. Da menzionare anche la *Bibliografia italiana di studi sull'Umanesimo ed il Rinascimento*, che si pubblica dal 1985 come 'Supplemento' alla rivista «Rinascimento».

Una particolarità, forse unica, del nostro catalogo generale è quella di riportare, con i relativi dati bibliografici, tutte le pubblicazioni che si sono esaurite nel tempo. Alcuni titoli sono tutt'ora regolarmente in vendita anche se apparsi oltre un secolo fa. Se per la casa editrice è un vanto tenere disponibili *sine die* le proprie pubblicazioni (senza considerare gli elevati costi di magazzino) a beneficio di nuovi studiosi e biblioteche, si aggiunge ora la possibilità di ristampe in basse tirature a costi contenuti, grazie al progredire della tecnologia, e queste due situazioni congiunte rendono possibile, in pratica, l'acquisizione di ogni nostro volume (*print on demand*) mentre l'elenco degli 'esauriti' viene a costituire soltanto un repertorio che completa, storicamente, la nostra produzione editoriale che, da qualche tempo, si è attestata su un titolo ogni due giorni fra libri e riviste.

Una considerazione finale riguarda il fatto che la nostra impresa ha sempre fedelmente e rigidamente seguito il solco tracciato dal fondatore e – ancor più singolare – la constatazione che sia sempre rimasta nell'ambito della stessa famiglia (cosa assai rara nel settore editoriale) percorrendo un lungo ponte sostenuto da cinque arcate: le cinque generazioni che si sono succedute nel corso degli anni.

ALESSANDRO OLSCHKI

Casa Editrice Leo S. Olschki

Viuzzo del Pozzetto 8 – 50126 Firenze

Casella postale 66 – 50100 Firenze

Tel. (+ 39) 055.65.30.684

Fax (+ 39) 055.65.30.214

Internet: www.olschki.it

E-mail: celso@olschki.it

pressoffice@olschki.it

Giordano Bruno. *Corpus iconographicum. Le incisioni nelle opere a stampa*. Catalogo, ricostruzioni grafiche e commento di M. Gabriele, Adelphi Edizioni, Milano 2001 («Classici», 69), cmii-622 pp., con numerose figg. (al volume sono inoltre allegate due ruote mnemoniche).

Come dice bene lo storico della scienza antica, Alfred Stückelberger, «è davvero stupefacente come varianti testuali vengano elencate in apparati critici con massima acribia, mentre le illustrazioni alle quali gli stessi testi rimandano, pure quando ci sono pervenute in forma manoscritta, vengono quasi sempre trattate con incuria, per non dire cecità». Queste parole possono essere applicate direttamente al caso di Giordano Bruno, dove l'incuria degli studiosi è stata fino ad oggi più o meno mirabolante. Infatti, se l'importanza dell'immaginazione e delle immagini stesse per la filosofia bruniana non è mai stata messa in discussione, le xilografie ideate da Bruno hanno finora suscitato poco interesse. La maggior parte delle immagini bruniane è rimasta addirittura inaccessibile, a causa del fatto che l'edizione nazionale degli *Opera latine conscripta* non le riproduce in facsimile e spesso si limita ad estrarre dal disegno originale la presunta essenza geometrica, falsificandone talvolta grossolanamente il significato. Visto che il Nolano afferma ripetutamente che «non est philosophus, nisi qui fingit et pingit», l'idea di ridurre, per esempio, un suo 'archetipo' alla forma di un diagramma equivale a condensare un sonetto in due righe di prosa. Il tradizionale disinteresse per l'opera grafica bruniana è tanto più strano visto che sappiamo da Johannes Wechel, l'editore della trilogia francofortese, che Bruno incise («sculpsit») personalmente le xilografie per il *De triplici minimo*. Di fatti, come documenta Mino Gabriele nel suo splendido *Corpus iconographicum*, Bruno ha realizzato «personalmente decine di immagini xilografiche» (p. xcv). È questo un fatto tanto inconsueto quanto affascinante, visto che non ci è giunta notizia di nessun altro filosofo rinascimentale che si sia considerato artista in tale misura da curare personalmente le incisioni per la stampa. Anche se Bruno era un incisore maldestro – Gabriele giustamente qualifica la qualità delle xilografie bruniane come «scadente» o nel miglior dei casi «mediocre» – il fascino della produzione artistica del filosofo nolano sta nel fatto che una grande parte dei 'sigilli', 'diagrammi' e 'archetipi' «non trovano riscontro iconografico nel panorama dei libri illustrati del Cinquecento» e che la produzione bruniana «non ha precedenti, né avrà epigoni nella storia della grafica e dell'illustrazione europea» (p. cmii).

Leggendo recensioni ci si imbatte spesso nell'osservazione che l'autore del libro sotto esame avrebbe «colmato una lacuna», ma si tratta spesso di lacune che nessuno aveva considerato tali prima della pubblicazione del libro recensito. Nel caso del *Corpus iconographicum* di Mino Gabriele, la lacuna è non solo reale, ma di dimensioni tali da costituire uno scandalo per il campo dei studi bruniani. Si può quindi considerare il libro del Gabriele come un regalo pregevole e benvenuto. Le circa duecentoquaranta immagini contenute nelle opere del Nolano – parzialmente incise dallo stesso Bruno – vengono qui riprodotte per la prima volta in maniera impeccabile e sono accompagnate da un'analisi accurata.

Il *Corpus iconographicum* si apre con una lunga introduzione di ottanta pagine, nella quale Gabriele cerca di spiegare il ruolo del «pingere» nella filosofia nolana. L'autore inizia col discutere la triplicità del mondo (nella suddivisione platonica in ideale, fisico e razionale) ed i processi mentali che, secondo il Nolano, permetterebbero all'anima umana di avvicinarsi al regno delle idee. Come è ben noto, Bruno era convinto che gli «occhi della mente» potessero superare l'informazione fornita dei sensi esterni. Astrazione e concentrazione, se espresse iconograficamente in simboli efficaci, sono vincoli e veicoli nella gnosi della mente umana. Negli *Eroici furori* leggiamo che «onde più e più avvicinandosi al sole intellettuale, rigettando la ruggine delle umane cure... ha sentimento della divina et interna armonia, concorda gli suoi pensieri e gesti con la simmetria della legge insita in tutte le cose». Una grande parte delle xilografie bruniane mostra precisamente questa «simmetria della legge insita in tutte le cose», nelle monadi che si spiegano e moltiplicano nello spazio, nelle simmetriche relazioni fra concetti, nella regolarità dei mondi infiniti. A tale proposito, Mino Gabriele osserva: «Il tipo di immagine mentale che più di ogni altra garantisce un veritiero incontro, se non uno spotalizio, tra l'intelletto e l'intelligibile, è l'immagine astratta, matematica, ossia figurata attraverso numeri o linee» (p. LXXXV).

Bruno ha lavorato direttamente sul legno senza l'uso di disegni preparatori. Secondo Mino Gabriele le xilografie bruniane sono state realizzate «in uno stato psicologico particolare, di estrema concentrazione e partecipazione interiore» (p. xciv), vale a dire in una condizione di «furor eroico» e di «entusiasmo» e devono perciò essere viste e capite come frutto di un «evento magico-simpatifico» (*ibid.*). Ricorrenti simboli figurano ai margini di tante illustrazioni bruniane quasi a volerle cingere di un alone di significati magico-mnemonici.

Commentando l'autonomia delle immagini bruniane ed il fatto che esse siano spesso difficilmente collegabili con i testi che accompagnano, Gabriele suggerisce che Bruno fosse consapevole della «libertà applicativa» della quale aveva bisogno «l'invenzione delle immagini mentali», le quali dipenderebbero «dal soggetto che pratica questi tipi di esercizi interiori» (p. cii). C'è però un'altra possibilità, che a me sembra più probabile: vista l'universalità del mondo archetipico e della «simmetria della legge insita in tutte le cose», Bruno confidò forse nel fatto che il lettore, anch'esso piombato in uno stato di furore, avrebbe 'visto' e 'capito' queste immagini universali senza nessuna spiegazione supplementare, così come era successo nel 1503 a Charles Bovelles, predecessore iconografico del Nolano, di fronte all'emblema dipinto sul muro dell'eremo alpino di Nikolaus von der Flüeh (Nicolaus de Saxo).

Nel volume del Gabriele, dopo l'introduzione seguono le illustrazioni contenute in diciassette opere di Bruno, dal *De umbris idearum* del 1582 fino al *De imaginum compositione* del 1591. L'ordine cronologico della presentazione consente di mettere in luce il successivo arricchirsi del vocabolario iconografico bruniano. I primi libri sviluppano soprattutto i temi lulliani e mnemologici dell'*ars combinatoria*. Dall'*Explicatio triginta sigillorum* iniziano a comparire vari simboli astro-magici. Ne *La cena de le Ceneri* troviamo per la prima volta illustrazioni fisico-geometriche (che possiedono un rapporto più diretto con il testo). Gli *Articuli adversus mathematicos* rappresentano un momento di svolta: «Bruno presenta qui per la prima volta una tipologia iconografica completamente nuova, introducendo una messe di *signa* (fiori, foglie, stelle, quarti di luna, punti, linee

spezzate, sorte di arabeschi, ecc.) che non solo incorniciano alcune immagini..., ma ne permeano altre» (p. 368). Mi sia permessa la constatazione che questo «vero e proprio spartiacque iconico della produzione figurativo di Bruno» (*ibid.*) è stato notato prima di Gabriele soltanto dall'artista napoletano Giuseppe Zevola, che nelle sue opere impiega un vocabolario ricavato proprio da questi *signa*. Nella trilogia francofortese del Bruno, infine, si aggiunge alle tipologie già menzionate un'iconografia monadico-atomistica, che deriva sì da una tradizione numerologica, ma, applicandosi a condizioni materiali, la supera.

Il lettore non può non rimanere colpito dalla qualità delle analisi del Gabriele, il quale non soltanto si sforza sempre di decifrare il significato profondo delle immagini bruniane, ma le confronta anche frequentemente con le illustrazioni presenti in altri testi dell'epoca. Benché Gabriele sia ripetutamente costretto ad ammettere che un'immagine gli risulta «enigmatica», le interpretazioni da lui proposte appaiono convincenti ed innovative, soprattutto per ciò che riguarda gli scritti mnemotecnici e magici. Non so prevedere se la nuova lettura del *De umbris idearum*, che contraddice peraltro quelle di Frances Yates e di Rita Sturlese, incontrerà il favore unanime degli studiosi bruniani, ma la coerenza dell'analisi del Gabriele, che si avvale tra l'altro del sussidio delle due belle ruote mnemoniche in cartone allegate al volume, è senza dubbio notevole.

Data la pericolosa autonomia delle immagini bruniane, era inevitabile che pure il nostro studioso si smarrisse ogni tanto. La spiegazione della tavola xi della *Explicatio triginta sigillorum* (pp. 202-211) e la ricostruzione grafica fornitane dal Gabriele (fig. 123, p. 203) sono, per esempio, errate. L'alfabeto ebraico non è infatti completo, come sostiene l'autore, ma si ferma a metà (alla lettera 'kaph') e viene rispecchiato in senso contrario dopo la linea che divide il campo in due. Ma *lapsus* come questo sono assolutamente perdonabili dato che essi non minano l'interpretazione del pensiero del Nolano. L'unico vero difetto del magnifico libro del Gabriele mi pare risiedere nello scarso rispetto che l'autore mostra nei confronti della matematica e della fisica bruniana. La cura che egli applica alla discussione dei trattati mnemotecnici e magici lascia il posto, nella discussione dei libri più strettamente scientifici, ad un atteggiamento sbrigativo e a volte inadeguato. Questo è vero sia per gli *Articuli adversus mathematicos* che per la trilogia francofortese, dove le spiegazioni sono spesso inferiori a quelle fornite nell'ottimo studio di Martin Mulsow (cfr. *Kommentar*, in G. Bruno, *Über die Monas, die Zahl und die Figur*, hrsg. von E. von Samsonow, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1991, pp. 181-269) – a mio avviso la migliore trattazione dell'iconografia monadologica di Bruno, che non viene neppure citato dal Gabriele. È curioso constatare che proprio laddove la relazione fra immagine e testo appare più diretta e spiegabile, Mino Gabriele non sembri aver trovato l'energia di seguire l'evolversi dell'argomento testuale. Così accade, per esempio, allorché egli analizza quei disegni del *De immenso* che servono a rifiutare gli argomenti di Alberto Magno contro la pluralità dei mondi: contrariamente a quanto sostenuto dal Gabriele, per Bruno non è affatto «impossibile» che la costellazione di vari mondi contingenti raffigurata nelle xilografie «si verifichi» (p. 584), dato che è proprio questo che egli insegna nel testo.

Ma il *Corpus iconographicum* conta già settecento pagine; è difficile immaginare quale mole avrebbe raggiunto quest'opera se il suo autore avesse trattato fisica, matematica, astronomia, e monadologia con la stessa cura che ha applica-

to agli scritti mnemotecnici e magici. Per questo motivo, l'ultima parola del recensore non può che essere di ringraziamento. Finalmente, qualcuno ha preso sul serio l'opera artistica del Nolano e ci ha regalato un libro ben curato, nel quale si possono ammirare tutte le xilografie di Bruno, maldestre sì, ma spesso molto belle e suggestive, insieme a quelle, meno maldestre ma più convenzionali, degli incisori professionali che contribuirono alla sua opera.

CHRISTOPH LÜTHY

★

Chr. Mercer, *Leibniz's Metaphysics. Its Origins and Development*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, xiv-528 pp.

Fra i diversi titoli degli ultimi anni che documentano di un rinnovato interesse critico per il pensiero giovanile di Leibniz, l'imponente monografia di Christia Mercer si distingue per diverse ragioni, ma soprattutto per il dichiarato proposito di mirare ad una ricostruzione sistematica dello sviluppo della metafisica leibniziana nel ventennio precedente il 1686, anno che l'autore stesso indicava come momento d'inizio del suo pensiero della maturità. Un'indagine di questo tipo, in effetti, mancava nella pur amplissima bibliografia secondaria su Leibniz, anche a causa della prolungata indisponibilità di moltissimi testi, dei quali si attendeva la pubblicazione in edizione critica. Frutto di una lunga e meditata preparazione, lo studio della Mercer ha potuto invece giovare dei progressi compiuti dall'*Akademie Ausgabe*, ormai giunta a coprire per intero la produzione filosofica leibniziana anteriore al *Discours de métaphysique*. A scoraggiare gli studiosi, d'altro canto, aveva pure contribuito l'autorevolezza di una tendenza interpretativa – inaugurata dalle fondamentali monografie di B. Russell e L. Couturat – che individuava nella logica (e, segnatamente, nella teoria della verità) il fulcro della filosofia di Leibniz e l'origine profonda della sua metafisica. In quella prospettiva, che ha dominato per lungo tempo la critica leibniziana soprattutto fra gli studiosi di formazione anglosassone, non solo il pensiero metafisico di Leibniz presentava in generale un interesse relativamente secondario, ma in particolare si potevano considerare come scarsamente rilevanti gli scritti metafisici che avessero preceduto le espressioni più compiute della logica leibniziana e, dunque, la pretesa derivazione della sua metafisica da quella logica. In altri termini, il *Discours de métaphysique* (1686) diveniva in un certo senso il testo-base cui riferire, come ad un termine di inizio, lo studio della metafisica di Leibniz. Il libro della Mercer reagisce a questa linea interpretativa e propone una lettura del pensiero giovanile di Leibniz incentrata proprio sui suoi interessi metafisici e sulla dinamica interna che, fin dalla giovinezza, li orienta verso le formulazioni teoriche che caratterizzeranno la sua filosofia matura. Così facendo, l'autrice giunge a conclusioni che sovvertono non pochi luoghi comuni della storiografia leibniziana e talvolta risultano piuttosto sorprendenti. Attraverso l'analisi di un materiale amplissimo e spesso di assai ardua interpretazione, la Mercer infatti ritrova (e proprio attorno all'emergere del pensiero metafisico dell'autore) un filo conduttore unitario nella produzione leibniziana di un ventennio, che altrimenti appare agli occhi dello studioso più sotto il segno della molteplicità dei tentativi e degli approcci che di una coerente linearità di sviluppo. Il risultato è una mo-

nografia di notevole spessore critico, talora discutibile per la radicalità di alcune tesi interpretative, ma destinata a proporsi come un riferimento di grande importanza per lo studio del pensiero filosofico, non solo giovanile, di Leibniz.

La presenza, all'interno degli scritti leibniziani degli anni Sessanta e Settanta, di temi metafisici destinati a svilupparsi nel pensiero della maturità non era certo sfuggita agli studiosi. Tuttavia, anche sulla base di più tardi accenni autobiografici dell'autore, si è generalmente ritenuto che il giovane Leibniz avesse molto precocemente abbandonato la filosofia aristotelico-scolastica dell'accademia, per aderire alla visione meccanicista della natura, propria dei moderni. Per quanto desideroso di conciliare la nuova fisica meccanicista con la metafisica tradizionale, in quegli anni egli avrebbe avuto prevalenti interessi scientifici e solo verso la fine degli anni Settanta sarebbe tornato alla metafisica, con la consapevole ripresa del concetto di forma sostanziale. In opposizione a questo ritratto intellettuale, la Mercer contesta apertamente l'adesione del giovane Leibniz alla filosofia meccanicista e individua nelle sue preoccupazioni ireniche e teologiche il vero centro d'interesse di quel periodo. Secondo una delle tesi di fondo del suo studio, anzi, la maggior parte delle dottrine filosofiche di Leibniz si svilupparono proprio per risolvere specifici problemi teologici, in una prospettiva di irenismo religioso che garantisse in Europa una duratura pace intellettuale. Leibniz, quindi, non avrebbe mai abbracciato la filosofia meccanicista in antitesi alla metafisica scolastica appresa all'università, ma fin dall'inizio i suoi sforzi si sarebbero indirizzati a coniugare la visione meccanicistica dei fenomeni naturali con una metafisica della sostanza di chiara ascendenza aristotelica. Sebbene quasi celato fra le righe di una molteplicità di testi, solo apparentemente disparati, l'impegno metafisico del giovane Leibniz fu non solo costante, ma estremamente fecondo di risultati; al punto che, secondo la Mercer, alcune delle tesi principali della sua filosofia della maturità erano già acquisite nel 1672, quando ebbe inizio il suo lungo soggiorno parigino. I presupposti della metafisica giovanile di Leibniz come delle sue aspirazioni ireniche andrebbero ricercati direttamente negli anni della sua formazione universitaria a Lipsia, quando – alla scuola di Jacob Thomasius e di Johann Adam Scherzer – il promettente allievo fece proprie una metafisica aristotelica della sostanza, una metafisica platonica della divinità, e un atteggiamento metodologico che la Mercer definisce di 'eclettismo conciliatore'. A questi aspetti fondamentali della filosofia giovanile di Leibniz sono dedicate le prime tre parti della sua monografia.

Una certa tendenza al sincretismo caratterizzò il mondo filosofico e accademico tedesco del primo XVII secolo. Per quanto storicamente connessa con analoghe tendenze presenti nel pensiero rinascimentale, essa rappresentava per Leibniz (come già per i suoi maestri di Lipsia) una risposta al caos religioso, politico, e filosofico che pareva dominare l'Europa del tempo, squassata dai conflitti religiosi e appena uscita dai disastri della guerra dei Trent'anni. Non si trattava di un generico eclettismo, incline alle facili contaminazioni, ma di un consapevole programma filosofico. Secondo tale indirizzo metodologico – cui la Mercer dedica la prima parte del suo libro, *Eclecticism and Conciliation* – nessuna delle maggiori tradizioni filosofiche poteva vantare un accesso esclusivo alla verità, ma tutte partecipavano di essa in qualche misura, sicché (nonostante gli apparenti conflitti dottrinali) diveniva non solo possibile, ma doveroso, conciliare razionalmente tesi e dottrine di diversa provenienza, purché fosse assicurata la loro

conformità alle verità di fede. Solo una metafisica rinnovata, ma capace di unificare in una sintesi convincente l'eredità delle più nobili tradizioni di pensiero, avrebbe potuto evitare le asprezze polemiche, proprie dei conflitti teologici e filosofici, e garantire quella pace, non solo intellettuale, di cui l'Europa aveva urgentemente bisogno. La piena adesione da parte di Leibniz al programma metodologico dell'eclettismo conciliatore dei suoi maestri lipsiensis spiegherebbe, secondo la Mercer, non solo il suo irenismo religioso ma anche il suo atteggiamento filosofico giovanile, teso a rendere compatibili meccanica galileiano-cartesiana e metafisica aristotelica della sostanza.

La seconda parte del libro, *Metaphysics of Substance*, è cruciale per la tesi interpretativa della Mercer, che individua i primi abbozzi di una teoria leibniziana della sostanza, modulata su di uno schema fondamentalmente aristotelico, nei testi relativi al progetto delle *Demonstrationes Catholicae*, cui Leibniz lavorò tra il 1668 e il 1669. Significativamente, le *Demonstrationes* miravano a favorire la riconciliazione tra cattolici e protestanti, grazie ad una filosofia in grado di spiegare alcuni dei misteri centrali della fede, dimostrando la sostanziale concordanza fra posizioni teologico-dottrinali in apparente contrasto. A questo fine, Leibniz vi sviluppava per la prima volta alcune tesi filosofiche, destinate a divenire ricorrenti negli anni successivi e, in particolare, che (1) i fenomeni naturali si spiegano esclusivamente nei termini delle proprietà fisico-meccaniche dei corpi, sebbene (2) quelle stesse proprietà abbiano a loro volta bisogno di essere fondate su di un principio non-fisico di attività. Poiché, aristotelicamente, egli concepiva la sostanza come dotata di un principio interno di attività, ne conseguiva che i corpi, in sé passivi, acquisivano carattere sostanziale solo in quanto uniti ad una mente, la quale, agendo come forma sostanziale, ne costituiva il principio di attività. In breve, già a partire dalla fine degli anni Sessanta, Leibniz, secondo la Mercer, concepiva la sostanza, come unione di un principio passivo (la massa inerte) e di una forma sostanziale (la mente), secondo un modello che è fondamentalmente aristotelico e tuttavia compatibile con una spiegazione fisico-meccanica dei fenomeni naturali. A sostegno di questa tesi, oltre alle *Demonstrationes Catholicae*, la Mercer porta anche la testimonianza di altri testi, fra i quali la celebre lettera a Thomasius del 1669, anticipando così di una decina d'anni quella ripresa del concetto di forma sostanziale generalmente datato dalla critica al 1679. Nel libro, l'analisi prosegue affrontando una serie di problemi specifici di cui il recensore non può rendere conto nel dettaglio. Basterà ricordare che, se in un primo momento quel modello di unione sostanziale era limitato ai soli esseri umani (mentre per tutti gli altri corpi il principio di attività era individuato in Dio stesso), Leibniz l'avrebbe ben presto generalizzato, esteso a tutte le sostanze corporee, e arricchito di ulteriori elementi caratteristici della sua filosofia della maturità. Di conseguenza, già nel 1671 l'*Hypothesis physica nova* e la *Theoria motus abstracti* incorporerebbero una concezione della sostanza, secondo la quale (1) il principio attivo, cioè la forma sostanziale, di ogni sostanza corporea include un 'insieme di istruzioni' per mezzo delle quali agisce, mentre, (2) in opposizione al dualismo metafisico cartesiano, il principio passivo delle sostanze, la materia, si compone a sua volta di sostanze immateriali.

Nella terza parte del libro, *Metaphysics of Divinity*, l'autrice affronta il tema – in effetti, piuttosto trascurato – del platonismo del primo Leibniz e del suo rapporto con la metafisica della sostanza di stampo aristotelico che egli sviluppa

nello stesso periodo. Anche in questo caso, il primo decennio d'attività del giovane Leibniz appare cruciale agli occhi della Mercer, e ancora una volta decisivi gli insegnamenti ricevuti nei suoi anni d'università: la conciliazione fra la tradizione platonica e quella aristotelica faceva parte, infatti, del programma filosofico di quell'ecclettismo conciliatore che era professato dai suoi maestri di Lipsia. Dalla tradizione platonica, il brillante allievo di Scherzer e di Thomasius avrebbe quindi mutuato i tratti fondamentali della relazione che intercorre tra Dio e il creato, una relazione per la quale Dio è al tempo stesso trascendente e immanente al mondo, principio primo della sua unità come della sua diversità. Le sostanze corporee, aristotelicamente concepite come attive e auto-sufficienti, sono platonicamente viste come emanazioni dell'essenza divina, dalla quale dipendono per il loro potere di agire; ogni sostanza emana da quella divina in un modo unico e caratteristico, in quanto agisce in accordo a quella legge interna di sviluppo, a quell'insieme di istruzioni, che ne costituisce l'essenza e l'intima natura. In questo rapporto tra creatore e creato si radicano l'armonia del mondo e la stessa armonia fra le creature, poiché tutte sono emanazioni dell'unica e medesima essenza divina. Anche la messa a punto di quest'insieme di dottrine troverebbe un primo compimento, secondo la Mercer, nei primissimi anni Settanta, quando dunque diversi aspetti fondamentali della futura monadologia di Leibniz sarebbero già un dato acquisito. Tra questi, una prima versione dell'armonia prestabilita e perfino un'anticipazione della teoria del concetto completo della sostanza, che perciò affonderebbero comuni radici nel platonismo giovanile dell'autore.

I fili dei molteplici temi affrontati dall'autrice nelle prime tre parti della sua monografia vengono quindi riannodati nella quarta e più ampia parte del libro, dal semplice titolo di *Metaphysics*. Ne costituiscono l'oggetto gli ulteriori svolgimenti del pensiero metafisico di Leibniz, lungo tutto l'arco degli anni Settanta, e il loro definitivo configurarsi come un saldo possesso per la filosofia della maturità. È in questo periodo che, secondo la Mercer, ogni residuo di passività scompare dalla concezione leibniziana della natura, in favore di quel 'pan-organicismo' che sarà caratteristico degli anni maturi; si preciseranno – prim'ancora del viaggio per Parigi – la teoria dell'armonia prestabilita e la sua concezione della percezione, come di uno stato interno della sostanza, la quale in ultima analisi dipende dal fatto che quest'ultima è un'emanazione dell'essenza divina; si stabilirà infine uno stabile nesso teorico tra armonia prestabilita, fenomenismo, e negazione dell'estensione reale della materia prima passiva. Insomma, questa è la conclusione fondamentale del libro, Leibniz avrebbe sviluppato il nucleo essenziale della sua metafisica un quindicennio prima di quanto normalmente si è creduto e in piena indipendenza dalla sua teoria della verità. Quest'ultima, anzi, lungi dal determinare gli svolgimenti della metafisica leibniziana della maturità, costituirebbe uno sviluppo coerente delle dottrine metafisiche elaborate nella prima giovinezza, che Leibniz avrebbe portato a compimento all'inizio degli anni Settanta. Al centro di quella metafisica, un'infinità di sostanze che, in quanto emanazioni diverse dell'unica essenza divina, al tempo stesso percepiscono l'armonia universale (cioè Dio stesso, in quanto immanente) e ad essa contribuiscono mediante l'unicità del loro punto di vista sul mondo. Se l'adesione all'ecclettismo conciliatore dei suoi maestri spiegherebbe l'itinerario teorico di un pensiero metafisico, nel quale platonismo, aristotelismo, e meccanicismo si fondono in una sintesi unitaria, una precisa strategia retorica (che pure a quel programma coerentemente si connette

e che la Mercer definisce come *Rhetoric of Attraction*) spiegherebbe sia il lungo silenzio che Leibniz si sarebbe imposto, prima di iniziare a render pubblica la propria metafisica, sia la sua successiva e costante cautela in proposito. In accordo con tale strategia, infatti, la nuova metafisica non andava orgogliosamente presentata come un sistema in antitesi alla tradizione e alle correnti di pensiero dominanti, ma solo proposta nei suoi principi fondamentali, lasciando all'interlocutore di trarne da sé stesso le ulteriori conclusioni; il suo linguaggio doveva adattarsi a quello del pubblico cui era di volta in volta indirizzata; la sua capacità di integrare armoniosamente punti di vista diversi doveva essere usata per favorire il consenso degli interlocutori e scoraggiare lo spirito di setta.

Con il suo *Leibniz's Metaphysics*, Christia Mercer offre un contributo di notevole interesse allo studio del pensiero leibniziano, che ha il pregio di una ricerca pazientemente condotta su di un'impressionante quantità di testi e, al tempo stesso, il fascino di un'interpretazione originale e potenzialmente ricca di conseguenze. Alcune tesi della Mercer possono considerarsi come acquisite. Il forte impegno teologico-metafisico del giovane Leibniz negli anni che preparano la stagione della sua filosofia matura pare molto difficilmente contestabile, così come la rilevanza di una serie di temi di ascendenza neo-platonica per lo sviluppo di dottrine che diventeranno tipiche del suo pensiero. La sua adesione al particolare eclettismo che caratterizzava gli ambienti filosofici tedeschi, e, in particolare l'università di Lipsia, nel primo Seicento appare non solo convincentemente dimostrata, ma si rivela una chiave interpretativa molto utile per comprendere aspetti non secondari della sua personalità filosofica come del suo irenismo religioso, che meriterebbe di essere ulteriormente approfondita. Infine, ma questo in realtà è il risultato più rilevante del libro, appare chiaro che la metafisica di Leibniz – quale si esprime a partire dal *Discours* del 1686 – non fu tanto il risultato di un ventennio contrassegnato da discontinuità e cesure, quanto il prodotto di una gestazione concettuale che si svolse lungo linee di sviluppo, la cui presenza si palesa all'interprete che sappia reperirne le tracce sotto la superficie di testi molteplici e, spesso, all'apparenza disparati. Si potrà discutere l'interpretazione del singolo scritto, ma – a questo livello di generalità – l'impianto del libro è robusto e il quadro d'insieme che delinea risulta convincente. Molto meno persuasivo, invece, è lo sforzo interpretativo della Mercer, quando cerca di dimostrare che Leibniz aveva sviluppato quasi per intero la sua metafisica già nei primi anni Settanta. È forte l'impressione che, soprattutto nella seconda metà del suo libro, l'autrice si sia fatta prendere la mano dalla sua stessa interpretazione, per dimostrare non solo che nei suoi primi vent'anni di attività Leibniz aveva intrapreso un percorso teoretico che lo avrebbe portato alle formulazioni della maturità, ma addirittura che la sua metafisica in pratica era già compiutamente sviluppata appena cinque anni dopo la pubblicazione di quella *Dissertatio de arte combinatoria* (1666), che lo stesso autore avrebbe definito, nel 1691, opera quasi adolescenziale e non più rispondente alla sua personalità filosofica. Per sostenere la sua tesi, la Mercer deve individuare, quasi in ogni testo che esamina, principi inespressi ed assunzioni implicite, e poi farli interagire sia con la lettera sia con i presupposti implicite di ulteriori testi, fino a delineare quel quadro teorico coerente che anticiperebbe di quindici anni la più gran parte della metafisica matura di Leibniz. Esplicitare l'implicito è sicuramente parte non secondaria dell'ermeneutica testuale, ma è lecito dubitare che si possano attribui-

re ad un autore teorie non esplicitamente formulate. Nel nostro caso, al lettore resta quantomeno il dubbio che quanto attribuito al giovane Leibniz come un corpo positivo di dottrine sia piuttosto da considerarsi come un insieme di temi, in larga misura sotterranei ed inespressi, destinati a svilupparsi solo più tardi in una consapevole ed esplicita posizione teorica. Peraltro, se la metafisica di Leibniz nel 1671 possedeva quel grado di completezza e di organicità che la Mercer le attribuisce, francamente non si comprende perché mai, fino alla metà degli anni Ottanta, egli non abbia scritto un solo testo in cui una conquista teorica di tanto rilievo trovasse compiuta espressione. Qualora un testo simile esistesse, l'adesione di Leibniz all'elettismo conciliatore appreso a Lipsia potrebbe dare ragione della sua mancata pubblicazione; ma la particolare strategia retorica di Leibniz non spiega in alcun modo il fatto che quel testo (diversamente da tanti altri destinati a rimanere inediti fra le sue carte private) non sia stato mai scritto. D'altro canto, nemmeno si comprende perché, rifiutata (con ragione) la riduzione della metafisica di Leibniz alla logica, le si debba contrapporre una simmetrica riduzione della logica alla metafisica. A parte il fatto che ciò che precede nello svolgimento cronologico non necessariamente precede dal punto di vista logico e concettuale, un pensiero enciclopedico come quello leibniziano non richiede, e – a nostro avviso – neppure tollera, una subordinazione deduttiva fra i saperi regionali che lo alimentano. Inoltre, per dimostrare che la logica di Leibniz derivò come un prodotto collaterale dallo sviluppo della sua metafisica, si richiederebbe una parallela ricostruzione della genesi delle teorie logiche, linguistiche, e di teoria della conoscenza, che pure negli stessi anni andava svolgendosi nel pensiero leibniziano, ma che la Mercer volutamente non considera, per limitare la propria attenzione ai soli scritti di carattere teologico-metafisico. Le ragioni di questa scelta si possono comprendere, ma presentano un inconveniente. Il pensiero metafisico di Leibniz, infatti, ne risulta artificiosamente isolato dall'integralità della sua opera filosofica e scientifica, quasi che avesse potuto vivere di una sua logica di sviluppo esclusivamente interna, senza interagire con l'insieme dei problemi che l'autore affrontava (e dei risultati cui nei medesimi anni perveniva) negli altri suoi numerosissimi campi d'interesse, grazie ad un confronto continuo e diretto con quanto di meglio il pensiero filosofico e scientifico europeo veniva nel contempo producendo.

Questi rilievi critici nulla tolgono al valore di un libro per molti aspetti illuminante e ricco di suggestione. *Leibniz's Metaphysics* è una monografia fra le più interessanti che lo studio della prima filosofia leibniziana abbia prodotto negli ultimi anni, destinata – come tutti i contributi di qualità – a scuotere certezze ma anche ad alimentare riflessioni e discussioni. Per molti aspetti, essa segna un reale progresso delle nostre conoscenze circa la prima fase del pensiero metafisico di Leibniz, fin qui solo molto parzialmente conosciuta. È un libro che porta alla luce non pochi tratti fondamentali del pensiero giovanile di Leibniz, che non sarà più possibile ignorare, perché destinati a prolungarsi negli anni della sua maturità, innervando in profondità la metafisica leibniziana, dal *Discours de métaphysique* fino alle sue espressioni monadologiche più tarde.

ANTONIO LAMARRA

J.-P. Cavaillé, *Dis/simulations. Jules-César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto. Religion, morale et politique au XVII^e siècle*, Champion, Paris 2002, 453 pp.

Il saggio costituisce una lucida, filologicamente controllata, e fine analisi delle nozioni di simulazione e dissimulazione che, come è noto, sono ampiamente presenti nella cultura europea del XVI e del XVII secolo. Esse vengono esplorate in tutte le loro valenze semantiche e nelle loro possibili implicazioni logiche, etiche e politiche a partire dalle matrici greco-aristoteliche (la contrapposizione *aladzoneia/eironeia* dell'*Etica Nicomachea*) a quelle medievali agostiniano/tomistiche fino alla loro preponderante presenza nella cultura europea moderna. Le tecniche espressivo-argomentative, dagli equivoci alle restrizioni mentali, ampiamente utilizzate come forme di 'dis/simulazione onesta' dai gesuiti ai fini dell'autodifesa in ambienti avversi al cattolicesimo (Inghilterra), vengono messe in luce come tecniche «elaborate soprattutto dalle eresie perseguitate» (p. 17), in funzione nicodemitica, ovvero nell'intento «di proteggere la segretezza e di rendere invisibile il sé» (Bacon). Con molta acutezza il Cavaillé giustifica la loro diffusione in relazione all'istanza tutta moderna della «affermazione di una soggettività privata, inaccessibile al pubblico», ovvero di «uno spazio interiore della coscienza libero dall'ipoteca della politica» (p. 24).

Se l'introduzione si limita sostanzialmente all'analisi storico-teorica o storico-critica delle nozioni di simulazione e di dissimulazione, i cinque capitoli in cui si articola il volume vogliono offrire al lettore l'esemplificazione delle tecniche espressive dis/simulatorie elaborate e impiegate da cinque grandi pensatori del Seicento, da Giulio Cesare Vanini a François La Mothe Le Vayer, da Gabriel Naudé a Louis Machon e a Tommaso Accetto.

A titolo d'esempio ci soffermeremo sul capitolo dedicato al Vanini per mostrare quanto fecondo ed innovativo sia il taglio metodologico o, se si preferisce, l'angolatura storico-critica, da cui prende le mosse l'autore. Ed invero l'interesse del saggio sta nella scrupolosa e puntuale ricerca della originalità del pensiero vaniniano. Lo studioso si pone con un equilibrato ragionamento in posizione critica tanto nei confronti della interpretazione corvagliana (L. Corvaglia, *Le opere di Giulio Cesare Vanini e le loro fonti*, Congedo, Galatina 1990), fondata sul presunto plagio gigantesco, quanto di quella corsaniana (A. Corsano, *Il problema storico*, in G. Papuli, *Le interpretazioni di G. C. Vanini*, Congedo, Galatina 1975), ripiegata più sul versante della biografia e di una lettura prevalentemente psicologica della personalità del Salentino; l'una e l'altra appaiono sostanzialmente riduttive e negatrici – per opposte ragioni – della originalità del filosofo. Anche le più recenti proposte di una lettura «oltre i contesti protettivi» appaiono al Cavaillé discutibili, poiché vanno incontro a possibili deviazioni metodologiche. Esse, infatti, corrono il rischio di «supporre l'esistenza di un testo dietro il testo». Ciò che potrebbe dar luogo ad una «finzione storica», per altro dannosa, perché può indurci a «sostituire il testo dell'autore con quello che noi andiamo scrivendo» (pp. 88-89). L'osservazione è legittima e ineccepibile, ma, spinta fino alle estreme conseguenze, rischia di 'bloccare' l'interprete in un vicolo cieco, poiché rischia di delegittimarne qualsivoglia lettura ermeneutica e di vanificarne in partenza qualsivoglia chiave interpretativa. Se c'è – com'è ovvio – un «solo testo, con i suoi molteplici equivoci, le proteste di ortodossia e i gesti di derisio-

ne... e l'uso di un linguaggio doppio e triplo» (pp. 89-90), non corriamo forse il rischio di restare quasi 'imprigionati' entro il suo contesto espressivo dis/simulatorio? Non è forse qualsiasi lavoro ermeneutico la costruzione di un testo entro, oltre e tra le righe di un testo? E non corriamo sempre il rischio di sovrapporre al testo che andiamo decifrando le nostre conoscenze storiche, i nostri schemi interpretativi, le nostre semplificazioni concettuali? Resta in ogni caso il problema – ed è questo il punto segnalato dal Cavaillé – che testi ambigui, come l'*Amphitheatrum* ed altri della letteratura libertina, ci obbligano ad una serie di 'indecisioni' e di 'insicurezze', a fronte delle quali – se interpretiamo correttamente il saggio – è giocoforza ispirarsi a principi di tolleranza epistemologica e di libertà ermeneutica. Infatti, da una parte ci vien detto che «le alternative iscritte nel testo possono considerarsi tutte ugualmente legittime», e dall'altra si osserva che «di fronte alle molteplici aporie, difficoltà, indecisioni, il lettore non ha altra scelta che di scegliere, di costruire la propria lettura, rivelandosi e definendosi nella propria elaborazione del testo» (p. 92). Che è principio da sottoscrivere a condizione che si riconosca – se non vogliamo avventurarci in una sorta di anarchia ermeneutica – che la libertà di interpretare va esercitata entro i limiti e i mille vincoli imposti dal testo, non escluse le indecisioni e le insicurezze di cui si è detto.

In ogni caso, al di là delle questioni di principio, la fecondità del taglio metodologico, dato dal Cavaillé alla sua ricerca, si può cogliere nell'acuta e brillante esplorazione dei tratti più caratteristici dell'originalità del pensiero vaniniano, individuati in una «radicalizzazione dell'eterodossia e della sovversione» (p. 92). Acutissimi sono soprattutto i paragrafi dedicati ai rapporti tra religione, politica e filosofia, con l'attenzione rivolta alle influenze machiavelliane da una parte e a quelle averroistiche dall'altra. Lo studioso, però, non appiattisce la sua indagine né sulla componente machiavelliana, né su quella averroistica, consapevole com'è che il Vanini ha una sua originalità che non è riducibile né all'una né all'altra. Il Salentino – osserva giustamente il Cavaillé – non si propone mai «né come riformatore politico né come profeta di una legge di natura tratta dai principi della sua filosofia». Il suo giusnaturalismo non ha tracce di utopismo, anzi è attraversato da una 'antropologia pessimistica' di stampo machiavelliano, in quanto il Vanini è ben consapevole che la progettazione di una società pacificata non è possibile se non attraverso la forza e la menzogna. Non a caso il concetto vaniniano di legge di natura ha contorni sfumati, indeterminati e manca proprio per ciò della forza per sovvertire la politica. Ciò è dovuto al fatto che il naturalismo vaniniano è edonistico ed ha venature prevalentemente epicuree: non ha la vocazione a rifondare la legge morale o quella politica, ma è più semplicemente il riconoscimento di una morale naturale che sovverte e travolge i principi dell'etica cristiana.

La peculiarità del libertinismo vaniniano sta nel fatto che il Salentino non parte dalla politica per giustificare la legge e la religione come strumento di potere, ma compie il cammino inverso e, a partire dalle menzogne della *lex* come *religio*, scopre e denuncia le menzogne della politica. Perciò la dimensione della sua filosofia è tutta in questa sua funzione demolitrice: essa – scrive il Cavaillé – è un pensiero 'negativo', che non «esita a seminare negli spiriti il disordine senza offrire il rimedio, senza restituire la tranquillità morale, né il conforto intellettuale di un sistema.... è l'opera lucida e distruttiva di una ragione critica che non ha risposte

razionali o ragionevoli sul versante politico-religioso della *lex*» (p. 128). Il Vanini, di conseguenza, rappresenta un'anomalia entro la corrente libertina, poiché il tratto più caratteristico della sua originalità sta nel suo rifiuto della scissione tra il pubblico e il privato, nel suo rifiuto del nicodemismo e nella sua vocazione a manifestare apertamente la sua incredulità. Il suo radicalismo naturalistico e materialistico diventa, per il Cavaillé, «autenticamente rivoluzionario» allorché sfocia in una sorta di antiumanesimo, cioè nel momento in cui riconosce non la dignità dell'uomo, ma la «dignità dell'animale nell'uomo» (p. 131).

FRANCESCO PAOLO RAIMONDI

★

Giordano Bruno Philosopher of the Renaissance, edited by H. Gatti, Ashgate, Aldershot 2002, 424 pp.

Il volume raccoglie gli Atti del Convegno Internazionale su Giordano Bruno che si è tenuto a Londra, presso l'University College, nel giugno 2000, organizzato da Hilary Gatti, sotto gli auspici della British Society for the History of Philosophy, in collaborazione con altre istituzioni culturali italiane ed inglesi. L'incontro, svoltosi nell'ambito delle manifestazioni promosse per celebrare i quattrocento anni della morte del Nolano, ha rappresentato anche un'ulteriore occasione di approfondimento dell'esperienza inglese di Bruno. Gli anni trascorsi dal filosofo in Inghilterra, che lo videro, tra il 1583 e il 1585, entrare in contatto con il mondo accademico ad Oxford e in seguito con l'ambiente della corte elisabettiana a Londra, segnarono profondamente il suo percorso intellettuale e furono decisivi per la sua attività filosofica e scientifica. È nella capitale inglese, infatti, che furono pubblicati, per le edizioni di John Charlewood, i dialoghi italiani, dalla *Cena de le Ceneri* al *De la causa, principio et uno*, dallo *Spaccio de la bestia trionfante* alla *Cabala del cavallo pegaseo*, fino agli *Eroici furori*. Nel 1583, sempre a Londra, era uscito il volume che conteneva l'*Ars reminiscendi*, il *Sigillus sigillorum*, l'*Explicatio triginta sigillorum*. All'intenso rapporto che lega Bruno all'Inghilterra è dedicata, infatti, la terza parte del volume dal titolo *Bruno in England* che si apre con lo studio di Hilary Gatti su *Giordano Bruno and the Protestant Ethic*. L'autrice riconsidera l'atteggiamento assunto dal Nolano nei confronti della religione protestante e della Riforma, sostanzialmente ostile e negativo, ma non privo di qualche apertura. Il rifiuto dell'ideale monastico e della vita contemplativa, l'affermazione della ricerca filosofica e scientifica come vocazione, la libera interpretazione del testo sacro, sono alcuni dei punti di contatto tra il filosofo e la cultura protestante. Nella stessa sezione Tiziana Provvidera si sofferma sulla figura e l'attività di John Charlewood, lo stampatore londinese di Bruno, mettendo in evidenza come la loro 'business relationship' avrebbe influenzato la linea editoriale di Charlewood, più attenta alla produzione in lingua italiana proprio a partire dal 1585; Michael Wyatt ricostruisce il legame d'amicizia che il Nolano strinse con John Florio, il mercante italo-inglese autore dei dizionari *A World of Words* (1598) e *Queen Anna's New World of Words* (1611) che finanche nel titolo richiamano il debito contratto nei confronti della filosofia di Bruno; Elisabetta Tarantino evidenzia le affinità esistenti tra la *Cena de le Ceneri* e la *Tempesta* di Shakespeare soprattutto nell'interpretazione 'negativa' dell'impresa degli Argo-

nauti, prototipo di tutte le conquiste coloniali, in cui è adombrata la politica imperialistica spagnola.

Il volume nella sua ricchezza e varietà, non si limita ad indagare il soggiorno inglese di Bruno e le sue implicazioni, ma riunisce saggi di diversa impostazione e vario orientamento, che, articolati in cinque sezioni, ricoprono l'intero arco dell'attività del filosofo. Come è chiarito nella prefazione, i contributi presentati, per il loro carattere interdisciplinare, offrono una vasta gamma di interpretazioni ai molteplici aspetti del pensiero di Bruno, rispettando l'intento principale della conferenza di Londra: restituire il filosofo alla complessità della sua ispirazione. Negli ultimi anni, infatti, abbiamo assistito ad un profondo rinnovarsi degli studi sulla figura e l'opera di Bruno. Le ricerche condotte in questo decennio, non solo in Italia, hanno sensibilmente modificato metodi e prospettive di indagine, privilegiando l'aderenza al complesso dei testi e alla loro problematica interna.

Mossi da queste finalità, si sono trovati a discutere sui temi della 'nolana filosofia' specialisti in senso stretto di Bruno, filosofi di professione, insieme a studiosi di letteratura, che hanno confrontato le loro prospettive di ricerca con quelle elaborate da storici dell'arte e della scienza. Seguendo quanto lo stesso Bruno ha affermato in diverse occasioni nella sua opera il filosofo, il poeta e l'artista sono tutti ugualmente coinvolti nella ricerca della verità; come leggiamo nel *De imaginum compositione*: «quandoquidem vera philosophia musica seu poesis et pictura est, vera pictura et est musica et philosophia, vera poesis seu musica est divina sophia quaedam et pictura». Interessanti spunti di riflessione e nuove suggestioni sono arrivate in tal senso da ricerche che hanno esplorato l'universo bruniano da diverse angolazioni. Nel lavoro del Nolano, infatti, confluiscono temi provenienti da tradizioni diverse e per certi aspetti anche molto lontane e agiscono molteplici motivi critici: dalla visione dell'universo infinito e dei mondi innumerevoli alla critica all'antropocentrismo umanistico, dalla concezione della religione alla riflessione sulla lingua, a quelle sull'arte e i generi letterari.

Sul ruolo svolto dalla complessa iconografia bruniana si sofferma Lars Berggren (*The Image of Giordano Bruno*) che segue i significativi cambiamenti a cui l'immagine del filosofo è stata soggetta, dalle prime rappresentazioni pittoriche alle più recenti opere di scultura, individuando nel corso dell'Ottocento almeno tre differenti schemi iconografici in risposta a specifiche richieste espresse in diversi contesti ideologici. Il rapporto tra Bruno e Galilei e i nessi filosofici esistenti tra la *Cena de le Ceneri* e il *Dialogo sui due massimi sistemi* costituiscono uno dei temi centrali della seconda sezione dal titolo *Bruno and Italy*: Maurice A. Finocchiaro l'affronta in relazione alle vicende processuali nel suo contributo su *Philosophy versus Religion and Science versus Religion: the Trials of Bruno and Galileo*. All'influenza esercitata sul giovane Bruno dal frate agostiniano Teofilo da Vairano e dall'ambiente filosofico napoletano vicino al neoplatonismo ficiniano si rifà Ingrid D. Rowland (*Giordano Bruno and Neapolitan Neoplatonism*) che si sofferma soprattutto sull'opera di Egidio da Viterbo *La caccia bellissima dell'amore*, di cui rimangono visibili tracce nel *De umbris idearum* e nella poesia dei *Furori*. Quanto Bruno attinga alla sua memoria letteraria nella costruzione dei dialoghi è emerso dall'intervento di Lina Bolzoni che mette in luce come al filosofo fosse familiare i versi dell'*Orlando furioso*, che ritroviamo nella *Cena de le Ceneri*, opera in cui la presenza dell'Ariosto è particolarmente accentuata.

Non si può comunque trascurare che il Nolano non ha mai cessato di definirsi filosofo: una definizione di sé coerentemente ripetuta anche durante gli otto lunghi anni del processo a cui fu sottoposto dall'Inquisizione prima a Venezia e infine a Roma. Come ricorda la curatrice del volume: «Bruno saw his trial as a struggle for the right of the philosopher to follow a line of thought to its logical conclusion».

Bruno, filosofo del Rinascimento *par excellence*, è l'argomento del capitolo introduttivo, che ripropone il testo della lezione inaugurale tenuta da Giovanni Aquilecchia presso l'Italian Cultural Institute, ad apertura dei lavori del Convegno. Alla memoria dello studioso scomparso, ad un anno dalla morte, avvenuta nell'agosto 2001, alla sua passione intellettuale e al suo insegnamento, il volume è dedicato.

Come è detto efficacemente da Aquilecchia «we may indeed consider Bruno to be a 'Philosopher of the Renaissance' in that he occupies the middle position in a line which, if towards the past it reaches back to classical and pre-classical positions concerning natural philosophy and cosmological intuitions, as to the future it would be impossible to deny that he anticipates positions which are scientifically supported in our own days». La ricerca intorno a Bruno degli ultimi anni si è intrecciata, infatti, da un lato a una riproblematizzazione del significato del Rinascimento nella sua complessità, dall'altro a una rinnovata riconsiderazione, su questo sfondo, dei rapporti fra Rinascimento e mondo moderno. Uno dei meriti della recente storiografia bruniana consiste proprio nel ristabilire nuovi collegamenti fra la filosofia nolana e l'insieme delle vedute filosofiche della modernità, cogliendo il ruolo decisivo che Bruno ha svolto sul complesso del pensiero e della cultura moderni dalla visione cosmologica alla concezione del mondo etico, civile e religioso.

Agli aspetti più squisitamente filosofici dell'opera del Nolano sono dedicati i saggi delle ultime due sezioni che si soffermano sui temi della mnemotecnica bruniana in rapporto alla *Dipintura della Scienza Nuova* di Vico (Paul Colilli, *Giordano Bruno's Mnemonics and Giambattista Vico's Recollective Philology*), e sul valore epistemologico della concezione bruniana della memoria che Stephen Clucas rivaluta come strumento psicologico e di interpretazione scientifica della realtà, ridiscutendo la lettura magico-religiosa proposta da Frances Yates. Dall'interpretazione della nozione di *contractio*, che la studiosa inglese fa risalire a Ficino, prende le distanze Leo Catana che assimila il concetto presente nel *Sigillus* al significato scolastico usato da Cusano nel *De docta ignorantia*. I riferimenti presenti nei dialoghi di Bruno alla metempsicosi pitagorea e le implicazioni filosofiche e religiose di questa dottrina nella *nova filosofia* sono l'oggetto dello studio di Ramon G. Mendoza; la filosofia del minimo, struttura elementare e irriducibile della vita, aspetto costitutivo e originario della sua pienezza e infinità è discussa da Ernesto Schettino. Leen Spruit indaga il rapporto con l'astrologia, di cui il filosofo fa un uso strumentale nei trattati di mnemotecnica, mentre, nelle opere cosmologiche, non risparmia attacchi alle interpretazioni astrologiche di fenomeni celesti come comete e *novae*.

La filosofia nolana ebbe un'ampia e profonda penetrazione nell'Europa del XVII e XVIII secolo come testimoniano gli studi sulla presenza del filosofo anche in quegli ambienti culturali apparentemente distanti dai temi propri della sua speculazione filosofica. Le sue opere, infatti, benché messe all'Indice con un

editto del 7 agosto 1603 – «Jordani Bruni Nolani libri et scripta omnino prohibentur» –, compaiono nelle maggiori biblioteche europee, a riprova anche del forte impatto che la sua condanna al rogo suscitò presso i contemporanei.

Delle possibili influenze esercitate dalle concezioni bruniane sul pensiero filosofico e scientifico del '600 e del '700 si occupano i saggi di Andrew Gregory che studia come attraverso il rapporto macrocosmo-microcosmo il Nolano si avvicini all'idea della circolazione del sangue, sostenuta in seguito da Harvey, e quello di Stuart Brown che si sofferma sull'attrazione esercitata sul giovane Leibniz dal misticismo pitagorico dei numeri e dal lullismo bruniano. Chiude il volume un'interessante riflessione di Paul R. Blum su *Being a Modern Philosopher and Reading Giordano Bruno*, che racchiude l'invito, rivolto a chi fa filosofia oggi, a ritrovare 'attraverso' le opere di Bruno il vero spirito della ricerca dal momento che, come leggiamo nel *De minimo*, «qui philosophari concupiscit... de constantis sibi atque rebus doctrinae vigore... de rationis lumine veritate inspicua iudicet et definiat».

SANDRA PLASTINA

★

M. Bucciantini, *Galileo e Keplero. Filosofia, cosmologia e teologia nell'Età della Controriforma*, Einaudi, Torino 2003 («Biblioteca di cultura storica», 243), xxvii-359 pp.

La figura e l'opera di Galileo – si sa – attraggono di questi tempi notevole curiosità. La gran messe di saggi sul matematico granduca che invade il mercato editoriale internazionale parrebbe il segno di una felice stagione di studi, mentre non è altro che il sintomo – purtroppo ignorato – di una crisi profonda che sta facendo precipitare, lentamente ma con decisione, sotto la soglia della tolleranza il livello medio della letteratura critica di storia della scienza fra Cinquecento e Seicento. Questa situazione è conseguenza dell'eccessiva fortuna di alcune tematiche di larga fruibilità e di facile accesso per ogni studioso, anche superficialmente attrezzato, sul tipo delle indagini sull'*ethos* dei 'virtuosi' nel xvii secolo, sullo stato sociale degli scienziati d'età moderna e – *deterior pars* – sul cosiddetto mecenatismo rinascimentale. La crisi di cui si parla si collega peraltro direttamente alla moltiplicazione, tanto in Europa quanto nel nord America, dei centri di irraggiamento degli studi sulla cultura galileiana, avvenuta proprio nel momento in cui le istituzioni e gli organi dai quali per tradizione essi si emanavano sono venuti meno – per ragioni che qui non è opportuno prendere in considerazione – a ogni dovere di controllo e di valutazione. Una constatazione tanto secca quanto poco corroborata da esempi e riprove come quella appena espressa corre certo il rischio di essere scambiata per un'inutile e scontata lamentazione sull'amaro destino degli studi storici, ma essa assume un significato preciso – almeno pare a chi scrive – se richiamata per fare da sintetica premessa alla presentazione di un libro che felicemente, anche se soltanto come un debole raggio di luce apparso nel bel mezzo di una furiosa tempesta, la smentisce, dimostrando che ancora oggi possono essere preparate ricerche galileiane in grado di distinguersi per precisione di analisi interna dei contenuti scientifici e per la vastità e la sodezza dell'erudizione che sfoggiano. È il caso dell'ultima

opera di Massimo Bucciantini, sulla quale si tenta qui non semplicemente di attrarre l'attenzione dei lettori, ma di segnalarne la presenza come prodotto integralmente alternativo, per contenuti e metodo, alla maggioranza delle pubblicazioni che oggi vedono la luce nel settore degli studi galileiani. *Galileo e Keplero* misura in estensione e in profondità l'essenza delle relazioni dirette e indirette tra lo scienziato italiano e quello tedesco, giungendo alla conclusione, *a parte rei*, di un'impossibile riduzione della prospettiva filosofico-naturale dell'uno su quella dell'altro. Risulterebbe forse opportuna a questo punto una narrazione almeno sbrigativa delle vicende che il libro racconta, ma considerando la brevità dello spazio concesso appare più utile insistere sul merito dell'opera, aggiungendo a quanto appena detto che essa risulta davvero efficace nel dimostrare le conclusioni alle quali giunge almeno per due essenziali ragioni. La prima consiste nel fatto che il lavoro finito di Bucciantini risulta il prodotto di anni di faticoso scavo condotto in archivi e biblioteche, a continuo contatto con manoscritti e antichi stampati. Niente si rintraccia in esso di ermeneuticamente estemporaneo o estroso e le riflessioni e giudizi che vi sono espressi trovano riscontro in una documentazione – spesso anche inedita o poco conosciuta – saggiata con caparbietà e perizia e usata con intelligenza e metodo. La seconda ragione del successo di *Galileo e Keplero* risiede nell'uso da parte dell'autore di una suppellettile concettuale fortemente legata alla linea degli studi galileiani che fa capo a storici di primissimo rilievo come Koyré, Drake, Galluzzi, Shea, nei lavori dei quali, com'è ben noto, analisi epistemologica, filologia e ricostruzione storica si sono sempre fusi in un'equilibrata sintesi. È grazie al solido ancoraggio a questa stessa suppellettile concettuale che l'analisi di Bucciantini riesce a penetrare davvero entro il nucleo (e non a lambirlo soltanto per poi parlare di altro) di quella rivoluzione filosofica «complessa e spesso tortuosa», come ebbe a dire Eugenio Garin – commentando proprio i lavori del Koyré su Galileo – che l'apparizione dell'opera dello scienziato toscano fece esplodere all'inizio del Seicento. Peraltro Bucciantini dimostra in più punti del suo libro una conoscenza precisa di ogni genere di recente sviluppo della letteratura galileiana e il suo rifarsi senza compromessi a questa ben definita tradizione critica non assume un significato soltanto programmatico, ma si configura anche come un giudizio di valore piuttosto netto e inequivocabile su quegli stessi sviluppi. In questo senso, sfogliando *Galileo e Keplero* sarà istruttivo tener conto non soltanto delle citazioni e dei selezionati richiami che vi si trovano, ma altresì fare caso alle numerose omissioni e ai ripetuti silenzi su opere e prese di posizione che negli ultimi decenni hanno fatto parlare molto, e spesso vanamente, la critica. Neppure le copiose descrizioni ambientali e il continuo susseguirsi di ritratti di figure principali e secondarie della scena culturale europea d'inizio XVII secolo possono essere considerati come una concessione alle ragioni dell'attualità – una concessione, si vuole dire, al gusto tutto estetico e oggi purtroppo tanto in voga per il largo affresco narrativo e per le dipinture adagate su molteplici piani descrittivi. Nella realtà dello stile di storico dell'autore di *Galileo e Keplero* è contemplato l'uso di seguire i documenti, piuttosto che quello di farsi seguire da essi, evitando di correre il rischio di torcere il senso della loro testimonianza. Può così accadere che proprio un simile riguardoso modo di procedere conduca la descrizione oltre i limiti di una ricostruzione agevolmente pedinabile da un lettore mediamente attrezzato, alle esigenze del quale Bucciantini fa comunque bene a

concedere pochissimo. Nonostante ciò, *Galileo e Keplero* corre il rischio di divenire uno di quei libri che qualcuno tenterà di spingere al di fuori dei circuiti degli scienziati, nell'universo genericamente colto dei lettori curiosi, al quale l'editoria di oggi e certo accademismo amico dei giornali vanno guardando con utilitaristica simpatia. Se una cosa del genere dovesse malauguratamente accadere e riuscire, sarà soltanto per l'irrazionalità e la perversità dei tempi e non certo per responsabilità dell'autore. Si dirà allora che purtroppo risulta ancora attuale la lontana interpretazione goethiana di un antico detto «auch Bücher haben ihr Erlebtes».

LUIGI GUERRINI

★

D. Foucault, *Un philosophe libertin dans l'Europe baroque*. Giulio Cesare Vanini (1585-1619), Champion, Paris 2003, 783 pp.

Il saggio, assai ponderoso e voluminoso, ampiamente documentato e corredato di una ricca bibliografia, alla quale vanno aggiunti alcuni contributi più recenti,^{*} robusto per le sue ampie ricostruzioni storiche, presenta non poche novità – anche di tipo metodologico – rispetto alle precedenti analoghe indagini di settore. Il volume si articola in ben sedici capitoli, di cui tredici dedicati alla vicenda biografica e tre a una lettura 'deniaisée' delle due opere vaniniane. Ciascun capitolo è dedicato ad una fase della vita del filosofo ed è accompagnato da ampi squarci – sempre accurati e puntuali – sui contesti storico-culturali e sugli ambienti intellettuali frequentati dal Vanini. Ciò perché l'obiettivo dell'autore è quello di fornirci una 'biografia intellettuale' del filosofo salentino e di condurre un'analisi genetica e insieme evolutiva del suo pensiero. Compito per la verità immane, anche perché, com'è noto, i due soli scritti vaniniani che conosciamo, per essere stampati nell'arco di poco più di un anno, si inquadrano esclusivamente nell'ultima fase del suo pensiero.

L'intento e le procedure metodologiche sono chiaramente esplicitate nella introduzione, in cui scopriamo sia le novità per le quali il saggio è indubbiamente meritorio, sia le debolezze dell'impianto metodologico che tradisce in alcuni dettagli una vocazione all'uso delle congetture non sempre debitamente fondate o criticamente vagliate. Da qui nascono talune nostre riserve critiche che ci permettiamo di esporre molto sommariamente.

Infatti, ci sembra che l'esigenza di sottrarre il Vanini all'isolamento e di collegarlo ad ambienti e ad intellettuali di primo piano conduca forse l'autore a sottovalutare la questione metodologica e a porla nei termini di un doppio rischio: da una parte il pericolo di condurre un'indagine puramente erudita, fondata sulla criti-

* Tra questi – e solo perché contengono una nuova documentazione sul soggiorno londinese – ci permettiamo di segnalare i seguenti: F. P. Raimondi, *Nuovi documenti spagnoli sulla fuga di Vanini dall'Inghilterra*, «Presenza Taurisanese», XVIII (2000), pp. 9-11; Id., *Il soggiorno vaniniano in Inghilterra alla luce di nuovi documenti spagnoli e londinesi*, «Bollettino di Storia della Filosofia dell'Università degli Studi di Lecce», XII (1996-2002), pp. 96-147.

ca interna ed esterna della documentazione, che – a parere dello studioso – mette capo ad una biografia come ‘pura collezione di fatti’; dall’altra il pericolo di sopperire alle insufficienze della documentazione, facendo ricorso – come avviene nel Baudouin – ‘all’immaginazione’. Tale definizione negativa delle proprie procedure metodologiche espone però il Foucault al rischio di volersi ritagliare uno spazio indefinito – legittimo, ma epistemologicamente discutibile – di libertà di congetturare. A ciò si aggiunge forse il rischio di scivolare in una sorta di ‘determinismo storiografico’ per cui si finisce col credere di poter stabilire ‘agganci’ o ‘appartenenze’ – se non addirittura sentimenti ed idee – del Vanini, deducendoli astrattamente da un’indagine esplorativa sul clima post-Interdetto o sulle influenze dei giovani sarpianti a Venezia, o sulle caratteristiche peculiari (che per altro non sono mai così organicamente compatte e lineari come appaiono nelle pagine della storiografia) della filosofia napoletana o padovana a cavallo dei due secoli. Sicché si può dare l’impressione di credere che se non fu un ‘sarpiante’ o un ‘ermetico’ o un ‘averroista’, il Vanini fu ‘culturalmente isolato’ negli ambienti da lui frequentati. Senza dire che in siffatto procedimento il rischio di cadere in palesi contraddizioni è altissimo, come dimostra il fatto che se collochiamo il Vanini sul versante del cattolicesimo filospagnolo del De Castro, non possiamo evidentemente collocarlo anche sul versante sarpiante. Insomma al rischio di una biografia come ‘pura collezione di fatti’ si oppone quello di una biografia come ‘pura collezione di congetture’. Naturalmente non vogliamo dire che tale è la biografia uscita dalla penna di Foucault, ma vogliamo sottolineare che essa corre di fatto tale rischio, perché se per l’impianto complessivo è salda e feconda di ulteriori approfondimenti e di ulteriori discussioni storiografiche, nei dettagli, che, al di là delle apparenze, non sono secondari, scopre le sue debolezze.

Qualche esempio – accennato solo per sommi capi – può essere utile a chiarire il senso delle nostre riserve critiche. Una lettera di un mercante inglese, l’Albery, indirizzata all’ambasciatore William Trumbull ci fa sapere che il Vanini predicò in S. Marco e ci rivela che la sua fonte è William Baker, segretario del Primate d’Inghilterra George Abbot. Su una questione così rilevante non si possono tralasciare gli strumenti della critica filologico-erudita, poiché la notizia non solo è apertamente in conflitto con la documentazione giacente negli archivi veneziani (ove il Vanini non è annoverato né tra i predicatori né tra i lettori stipendiati dalla Repubblica), ma è anche dichiaratamente di seconda mano. Ciò significa che ne va vagliata la veridicità della fonte, il Baker, che non può non dipendere da Abbot, che a sua volta dipende dal Carleton, il quale si limita a riferire che il Salentino fu predicatore ‘in pulpiti eminenti’ e che nella quaresima del 1611 predicò a Venezia ‘con buona reputazione’. Ov’è da notare che il riferimento ai pulpiti eminenti è relativo ad altre città italiane, come Padova, Napoli, forse Genova, mentre solo le prediche quaresimali del 1611 si riferiscono a Venezia. D’altronde, se davvero avesse predicato in S. Marco la statura del Vanini sarebbe stata ben altra e il Carleton non avrebbe mancato di segnalarlo esplicitamente al Canterbury e forse non avrebbe neppure avuto bisogno di condurre la preventiva indagine *de vita et moribus* sull’apostata. Per giunta si ritiene che il Vanini abbia predicato in difesa delle istituzioni veneziane e in chiave antipapista in un momento (1611) in cui lo stesso Sarpi era in difficoltà per essere stato escluso dall’accesso alla *secreta* e il Micanzio si guardava bene dal ripetere le

accese prediche degli anni precedenti (1609). D'altro canto, se fosse stato stipendiato dalla Repubblica, che bisogno avrebbe avuto il Vanini di darsi alla fuga in Inghilterra? Non avrebbe forse fruito della protezione che il Senato Veneto aveva assicurato ai teologi minori e maggiori che si erano esposti in difesa dello Stato? È evidente che siamo di fronte ad una congettura che dipende da un'altra congettura: quella di un Vanini 'sarpiano' introdotto presso l'ambasciata inglese a Venezia dal Sarpi o dal Micanzio. Ma è anche questa ipotesi che non regge perché i rapporti tra il Sarpi e il Carleton furono stabiliti dopo la fuga dei due frati in Inghilterra, come si evince dalla lettera che l'ambasciatore scrisse il 12 agosto 1612, e quelli tra il Micanzio e il Carleton risalgono ad appena una decina di giorni prima, come risulta da una lettera scritta dal frate servita il 1° agosto dello stesso anno. Se poi si tenta di superare lo scoglio della critica affermando, come di fatto avviene, che la mediazione con l'ambasciata fu assicurata da qualche altro imprecisato sarpiano, si dà l'impressione di voler ripetere lo stesso debole procedimento cui fa ricorso l'indiano di lockiana memoria a proposito della questione su che cosa poggia il mondo.

Analoghe osservazioni potrebbero essere fatte sulla ipotesi di un rapporto tra il Vanini e John Barclay, sul presunto coinvolgimento del Foscarini in occasione del rientro nel mondo cattolico, sui rapporti con la filosofia scaligeriana e così via. Ma nell'insieme si tratta di pochi e maldestri tasselli che non compromettono l'organicità e la novità del disegno complessivo del saggio che resta comunque quello di tracciare una biografia intellettuale del Vanini. Da questo punto di vista esso è addirittura pionieristico e raggiunge i suoi risultati più fecondi nell'analisi dei soggiorni vaniniani a Lione, a Parigi e a Tolosa, chiudendosi con una coerente lettura del pensiero vaniniano interpretato nei termini di un materialismo ateistico.

FRANCESCO PAOLO RAIMONDI

SCHEDE BIBLIOGRAFICHE
TESTI ~ TRADUZIONI

GIORDANO BRUNO

Opere italiane di Giordano Bruno, testi critici e nota filologica di G. Aquilecchia, introduzione e coordinamento generale di N. Ordine, Utet, Torino 2002, 2 voll., 752, 904 pp., con tavv. nel testo e una tav. ripiegata alla fine del vol. II.

Nella bella collana dell'editore Utet «Classici Italiani» – fondata da Ferdinando Neri e Mario Fubini, diretta da Giorgio Bárberi Squarotti – alla fine del 2002 ha visto la luce l'edizione delle *Opere italiane* di Bruno, secondo il testo critico messo a punto da Giovanni Aquilecchia (l'edizione Utet appare con una dedica all'insigne studioso, scomparso nell'agosto del 2001). È noto che il testo critico della commedia *Candelaio* e dei sei dialoghi italiani era già stato pubblicato (con la traduzione francese a fronte) a Parigi, tra il 1993 e il 1999, dall'editore Les Belles Lettres nella collana «*Euvres complètes de Giordano Bruno*»; collana pubblicata con il patrocinio dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e diretta da Yves Hersant e Nuccio Ordine. Nell'edizione Utet, a margine e tra parentesi quadre, sono indicate le pagine dei vari volumi dell'edizione francese. L'edizione Utet si collega a quella delle Belles Lettres anche per i 'commenti', trattandosi – come viene precisato – di traduzioni e, in alcuni casi, di adattamenti rispetto alle note che figurano nei volumi delle «*Euvres complètes*». Va sottolineato che nell'edizione Utet non si tiene conto di proposte di miglioramento e di indicazioni riguardo ai testi bruniani segnalate in contributi pubblicati tra il 2000 e la prima metà del 2001, se non delle sole correzioni presenti in un articolo dello stesso Aquilecchia apparso nel 2000 (cfr. vol. I, p. 220). Si tratta di una scelta discutibile, ma non è questa la sede per approfondire la questione. Il coordinamento generale dei due volumi Utet è di Nuccio Ordine, il quale premette ai testi un'ampia *Introduzione* (vol. I, pp. 11-190), pubblicata pure – in un volume a se stante e in «versione ampliata» – nel 2003 presso l'editore Marsilio. Nel primo volume delle *Opere italiane di Giordano Bruno*, dopo l'*Introduzione* e una *Nota bibliografica* redatta da Maria Cristina Figorilli (a p. 220 di tale *Nota* viene ricordato che Aquilecchia «stava predisponendo per l'Utet» i testi bruniani «a partire dal 1966»), figura la *Nota filologica* di Aquilecchia (pp. 223-256), datata «marzo 1991» e già pubblicata in francese – con il titolo *Introduction philologique* – nel 1993, in apertura dell'edizione del *Chandelier/Candelaio* (cfr. BOEUC I, pp. IX-LXVII). Questi gli autori dei vari *commenti*: Giorgio Bárberi Squarotti (*Candelaio*, vol. I, pp. 260-424); Giovanni Aquilecchia (*Cena de le Ceneri* e *De la causa, principio et uno*, vol. I, pp. 427-590 593-746); Jean Seidengart (*De l'infinito, universo e mondi*, vol. II, pp. 7-167); Maria Pia Ellero (*Spaccio de la bestia trionfante*, vol. II, pp. 171-404); Nicola Badaloni (*Cabala del cavallo pegaseo*, vol. II, pp. 405-484; la figura dei due asini stampata a fronte di p. 484 è da ritenere parte integrante del testo e andrebbe pertanto considerata come p. 485); Miguel Angel Granada (*De gli eroici furori*, vol. II, pp. 485-753). Va anche ricordato che la traduzione italiana e l'adattamento delle note sono di Filiberto Walter Lupi. Nel secondo volume, ai testi seguo-

no cinque Appendici (p. 755 ss.), tra le quali sono da segnalare: *L'iconografia bruniana* di Lars Berggren; *Incipitario, tavola metrica e rimario* di Zaira Sorrenti; *Sulle fonti emblematiche degli «Eroici furori»* di Donato Mansueto. L'edizione si chiude con due indici dei nomi (per i testi bruniani e per l'introduzione e i commenti) nonché un indice delle tavole.

E.C.

★

G. B., *Der Kerzenzieher (Candelaio)*, übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von S. Koderer, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2003 («Philosophische Bibliothek», 544), LVI-208 pp.

Dopo la prima e tardiva traduzione completa del *Candelaio* in lingua tedesca a cura di J. Gerber del 1995 (cfr. la scheda di A. Verrecchia in «B & C», IV, 1998, p. 511) è ora apparsa una nuova traduzione tedesca a cura di Sergius Koderer – basata sul testo critico di G. Aquilecchia nell'edizione delle *Œuvres complètes*, vol. I, Paris 1993 –, che si distingue per cura e diligenza nel dettaglio. L'obiettivo di unire aderenza al testo originale e leggibilità viene raggiunto anche laddove le peculiarità linguistiche del testo rendono arduo il compito. L'inconveniente dell'inserimento della traduzione tedesca dei passi latini tra parentesi quadre all'interno del testo è compensato dall'uso delle stesse parentesi per segnalare interpolazioni anche minime del traduttore ai fini di una maggiore comprensibilità (ad esempio l'aggiunta di un articolo o di una parola per rendere più comprensibile un passo). In singoli casi il traduttore ha mantenuto l'espressione originale italiana, seguita da traduzione o annotazione, per non perderne il significato. Ad esempio nella settima scena dell'atto terzo, quando Giovan Bernardo, di contro all'etimologia manfuriana di 'pedante', ne propone una affatto diversa: «Pe, pecorone [Schafskopf], – Dan, da nulla [gibt's nicht], – Te, testa d'asino [Eselskopf]» (p. 76). Anche se proprio nell'esempio in questione, la traduzione di 'da nulla' risulta errata; significa infatti «non c'è», «non esiste», rispetto a una possibile traduzione corretta con «Nichtsnutz» o «Taugenichts» ('un buono a nulla', 'uno che non vale niente'). Forse un refuso da «[gibt nichts]» ('dà nulla')? Ma manca l'accento sul 'da'. Oppure un altro esempio: nell'ottava scena dell'atto terzo si parla di «Fusticelli, Cocozzate, Cotugnate» (p. 77), forse più scorrevole di un eventuale «Gewürznelken, kandierter Kürbis, Quittengelee» (ma perché no?), quantunque, traducendo, Koderer avrebbe potuto evitare di annoverare i 'fusticelli' (chiodi di garofano) tra i «dolciumi napoletani», come indica in nota (p. 193, nota 35). Va da sé che non vi rientrerebbero neppure le «zucche condite», quali vengono definite le 'cocozzate' o 'zucca candita' in G. B., *Opere italiane*, I, Torino 2002, p. 334, nota 3 («zucche condite» figurava già nelle note della precedente edizione einaudiana a cura G. Bárberi Squarotti). Le annotazioni per lo più essenziali, ma informate (pp. 177-200), aiutano il lettore a districarsi in qualche modo nel labirinto allusivo bruniano. Nell'ampia introduzione dal titolo «*Il Candelaio: Kerze und Phallus oder die Kunst der Transmutation*», Koderer propone un'interpretazione della commedia quale contrappunto all'amor platonico e alla sua ricezione nella 'filosofia amorosa' rinascimentale, e, al tempo stesso, quale tentativo di una sua ridefinizione (p. VIII s.), discutendo il «dramma filosofico» (§ I) alla luce dell'«arte della trasmutazione» (§ II) e di un *ut pictura philosophia* (p. XVIII) e evidenziando le connessioni tra le teorie mnemoniche del *De umbris* e del *Candelaio* (§ III). Il curatore giunge a valutare la possibilità di intendere il *Candelaio* nei termini seguenti: «quale esperimento, in cui asserzione filosofica e

messa in scena drammatica si coniugano in maniera così concisa che piano conoscitivo e piano letterario si fondono in una nuova unità, in cui il pensiero nuovo trova uno strumento nuovo» (p. LIV). Una conclusione (§ IV) e una nota editoriale (§ V) chiudono l'introduzione. La cura si estende anche all'utile bibliografia alla fine del volume (fra le traduzioni del *Candelaio* si segnala tra l'altro una traduzione inglese *Candlebearer*, a cura di G. Moliterno, Ottawa 2000). La bibliografia comprende anche i testi primari, a cui si fa riferimento nelle note, in edizioni accessibili. Un volume che merita l'accoglienza nella «Philosophische Bibliothek».

D.v.W.

★

G. B., *Il secondo libro della Clavis Magna, ovvero il Sigillo dei Sigilli*, a cura di C. D'Antonio, Di Renzo Editore, Roma 2003, 174 pp.

Dopo aver precedentemente pubblicato una traduzione italiana di quei testi bruniani (*De imaginum compositione, Lampas triginta statuarum*) che il curatore considera rispettivamente quali «primo libro» e «quarto libro» della enigmatica *Clavis Magna* di Bruno, ora Claudio D'Antonio presenta *Il secondo libro della Clavis Magna*, cimentandosi nella versione di *Triginta sigilli, Explicatio triginta sigillorum* e *Sigillus sigillorum*. I temi della introduzione del volume sono quelli già affrontati in precedenza dal curatore e – in particolare – il tema dell'intelligenza artificiale: un vero e proprio chiodo fisso che verrebbe a presentarsi come privilegiata 'chiave' interpretativa della *Clavis*. Nell'*Avvertenza* del volume (p. 15) si legge tra l'altro: «Ci si accinge dunque ad affrontare questo "testo fantasma", con le poche conoscenze ricavate dalla lettura delle opere latine di Bruno e di alcuni testi di filosofia, logica, e retorica, consapevoli di non essere in grado di dare un contributo al progresso delle scienze magiche... Visto che il presente volume è uno dei manuali dell'Intelligenza Artificiale, sarebbe assurdo tentare nell'Introduzione qualsiasi commento, che diventerà possibile solo dopo che si saranno conosciuti gli altri tre libri che insieme a questo compongono la *Clavis Magna*». Essendo «assurdo tentare... qualsiasi commento», non rimane che attendere la pubblicazione del «terzo libro» con cui si completerà l'opera.

E.C.

TOMMASO CAMPANELLA

T. C., *Del senso delle cose e della magia*, a cura di F. Walter Lupi, introduzione di G. Abate, Rubettino, Soveria Mannelli 2003, 237 pp.

Questa edizione vuol essere il primo passo verso un'edizione critica moderna del *Senso delle cose* campanelliano. Il testo pubblicato si basa su un manoscritto poco noto, il ms. 27857 della Biblioteca Civica di Cosenza (ma non sono mancati riscontri sulla restante tradizione), riprodotto integralmente, con attenzione soprattutto per quanto riguarda l'aspetto linguistico, a partire dall'idea che fosse possibile rintracciare un Campanella 'calabrese': il risultato è una ricostruzione che poteva fondarsi soltanto sull'unico manoscritto importante del filosofo finora ritrovato nella sua regione e dovuto certamente a un trascrittore calabrese. Circostanze che riescono a compensare la data tarda del codice (ricopiato nell'anno 1700) e che sostengono l'ipotesi, rafforzata dal confronto col più antico ms. I. D. 54 della Biblioteca Nazionale di Napoli, di essere di fronte alla stesura originaria dell'opera. Ciò ha permesso di recuperare alcuni passi ignorati dal testo fissato nel 1925 da Antonio Bruers (cfr. il cap. VII

del lib. II, p. 66; il cap. XV del lib. IV, p. 201, ma non solo) e, in generale, di rimettere in circolazione quello che dev'essere considerato un classico della tradizione filosofica italiana, scritto in volgare negli anni che avrebbero conosciuto la 'rivoluzione scientifica'. A tale fine divulgativo il testo, che ha tratto profitto da tutte le precedenti prove editoriali, è stato corredato da un'accattivante introduzione curata da Gianfranco Abate, studioso di filosofia e di letteratura calabrese, e da una nutrita Nota bibliografica, in modo da rendere il volume un aggiornato strumento di lavoro.

G.P.

★

T. C., *Opuscoli astrologici. Come evitare il fato astrale. Apologetico. Disputa sulle Bolle*, introduzione, traduzione e note di G. Ernst, Rizzoli, Milano 2003, 277 pp.

Il volume presenta i tre opuscoli latini, accompagnati dalla traduzione italiana, scritti da Campanella fra il 1628 e il 1632, quando, giunto a Roma dopo i lunghi anni di detenzione nelle carceri napoletane, viene da subito coinvolto nel grande *affaire* astrologico-politico sulla morte di Urbano VIII, che molti astrologi davano per certa e imminente a causa di nefasti aspetti delle stelle. Nel primo, *Come evitare il fato astrale*, l'autore suggerisce i rimedi contro gli aspetti celesti negativi, descrivendo le pratiche di magia astrale operate con il papa stesso. Quando l'opuscolo vide la luce al cadere del 1629 a Lione, come settimo libro degli *Astrologicorum*, suscitò un grave scandalo e l'ira del papa, che si vedeva pubblicamente compromesso. Costretto a difendersi dalle accuse di eresia e di superstizione, Campanella si affrettò a scrivere un *Apologeticus*, per dimostrare che le pratiche da lui suggerite non erano supersiziose, ma risultavano in accordo con la natura e la tradizione cristiana, facendo abilmente ricorso a passi scritturali, di padri della chiesa, di teologi scolastici. Quando infine, nel 1631, il papa promulga la severissima bolla *Inscrutabilis* contro ogni genere di divinazione, astrologia compresa, Campanella scrive una *Disputa sulle Bolle*, nella quale si sforza di mitigare la condanna dell'astrologia, operando sottili distinzioni. Al di là delle polemiche contingenti, Campanella propone una concezione dell'astrologia come dottrina naturale e non superstiziosa, affrontando nei tre opuscoli alcuni dei nodi più difficili della dottrina e soprattutto respingendone le implicazioni fatalistiche e deterministiche. In Appendice il volume presenta opportunamente la traduzione italiana cinquecentesca della Bolla di Sisto V *Coeli et terrae Creator* (1586) e la traduzione dell'esordio dell'*Inscrutabilis*, con la quale Urbano VIII confermava e inaspriva i divieti e le pene comminate contro le arti divinatorie.

S.P.

Alla redazione delle schede bibliografiche su Bruno e Campanella (testi e traduzioni) hanno collaborato Eugenio Canone, Giuseppe Panella, Sandra Plastina, Dagmar von Wille.

SPHAERA



UN TESTO PERIODIZZANTE: LO *SPECULUM ASTRONOMIAE*

Un prezioso recente libro di Agostino Paravicini Bagliani getta nuova luce su un tema di grande rilevanza per la storia della cultura medievale e per quella più generale dell'astrologia: la questione della paternità del trattato che si è soliti indicare come *Speculum astronomiae*, con un titolo che, se è ancor oggi il più conosciuto ed usato, è anche, come mostra questo lavoro, il più recente fra quelli ad esso attribuiti. Ne è ben noto il ruolo nella storia della discussione sull'astrologia dal Trecento al Seicento. Steso intorno alla metà del sec. XIII, suddiviso in 17 brevi capitoli, che nelle denominazioni dei più antichi manoscritti si presentano come documentazione sui *nomina librorum astronomiae*, del tipo di quella fornita da testi come la *Biblionomia* di Richard de Fournival, il breve trattato si colloca fra i testi che più sono valsi a legittimare nel Medioevo cristiano gli studi di astrologia, stimolati dalle traduzioni dei trattati in arabo, debitori alla letteratura ellenistica e bizantina in lingua greca, da secoli sconosciuta in Occidente. Nello stesso tempo, definisce e diffonde una immagine dell'astrologia, segnata dal debito con le versioni arabe, e destinata a restare a lungo canonica: non più arte della previsione attraverso l'astronomia, come l'aveva definita Tolomeo, l'astrologia diventa scienza, componente essenziale dell'enciclopedia medievale del sapere, in posizione intermedia tra cosmologia e matematica; viene assunta come un frammento di una immagine del mondo, che in essa si rifrange in qualche modo ristrutturandola, con l'assegnarle come asse portante l'astrologia mondiale, tesa alla previsione dei grandi eventi naturali e storici. Svolge infine, almeno fino alla fine del sec. XVII, il ruolo di uno dei punti di riferimento imprescindibili, citati quasi obbligatoriamente e senza sosta, per quella astrologia cristiana, ben presente ancora nel Rinascimento e nella prima età moderna, la cui rilevanza fu segnalata per primo da Pierre Duhem: tendenza che presso autori così diversi come Roger Bacon e Pierre d'Ailly, Ficino e Cardano, Campanella, Titi, Vitali e molti altri, ha in comune il rifiuto del motivo della necessitazione astrale, e lo sviluppo del concetto di inclinazione, come punto di appoggio per la tesi della compatibilità fra giudizio astrologico e libero arbitrio.

Alla particolare fortuna del trattato ha non poco contribuito la sua diffusa attribuzione ad Alberto Magno, il grande dotto intorno al quale, a qualche decennio dalla morte, venne a formarsi la leggenda che ne faceva l'autorità capace di distinguere le buone dalle cattive scienze, eroe intellettuale cui spettava il ruolo di salvare, insieme, la fede cristiana e le scienze della natura. Una immagine della quale il passaggio dalle iniziali denominazioni 'bibliografiche' del trattato a quella più nota, costruita intorno al concetto di *speculum*, più ambizioso e persino un po' esorbitante rispetto alle ridotte dimensioni dello scritto, con il suo rinvio ad un sapere totale, enciclopedico, è insieme prodotto e sintomo.¹ L'attribuzione è stata tuttavia oggetto di discussione, fin da quando è intervenu-

1. A. Paravicini Bagliani, *Le Speculum astronomiae, une énigme? Enquête sur les manuscrits*, Turnhout 2001, p. 127.

ta a contrastarla, con tutta le forza dell'erudizione e del prestigio dell'autore, una pagina delle *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* di Giovanni Pico della Mirandola. Nel porre le premesse del suo duro attacco contro ogni forma di astrologia, il Mirandolano prevenne infatti le obiezioni ricavabili dal riferimento al «de licitis et illicitis» attribuito ad Alberto, osservando che né lo stesso Alberto, né la denominazione del libro indicano tale paternità, e che anzi l'autore, chiunque egli sia, dissimula consapevolmente ed espressamente il proprio nome.²

Degli argomenti di Pico – la volontà di celarsi, di cui l'autore dà prova; l'esistenza di una tradizione manoscritta nella quale il testo appare lungamente come anonimo; il contrasto fra, da un lato, la sua accettazione, sia pur condizionata, dell'astrologia, e, dall'altro, la dottrina e la fede di Alberto – è stato soprattutto l'ultimo a condizionare l'indagine storiografica. Fu in primo luogo supponendo una incompatibilità fra l'altissima levatura intellettuale del dotto domenicano, e la credenza nell'astrologia, che P. Mandonnet respinse, ai primi del Novecento, la paternità albertiana del trattato, seguito più tardi da B. Geyer.³ L'elevato numero di scienziati e filosofi insigni, che nei secoli hanno coltivato l'astrologia, rende tuttavia l'argomento non dirimente; ne fu consapevole lo stesso Pico, che implicitamente riconobbe di non poter oltrepassare un ragionevole dubbio, e concluse che, se davvero il trattato era di Alberto, si sarebbe dovuto dire con l'apostolo di poterlo elogiare per altre cose, non per questa.⁴ La paternità albertiana fu poi difesa da molti studiosi, fra i quali Lynn Thorndike e il padre Glorieux; l'hanno infine ribadita le importanti ricerche di Paola Zambelli, che ha diretto nel 1977 la prima edizione critica del testo, del quale ha poi promosso la traduzione inglese.⁵

La novità del libro che stiamo esaminando scaturisce dal riconsiderare i problemi di attribuzione alla luce anche di precise competenze codicologiche. D'accordo con le osservazioni pichiane sui caratteri della tradizione manoscritta, e sulla volontà di anonimato dell'autore, Paravicini Bagliani costruisce un programma di ricerca, che comprende in primo luogo una dettagliata analisi codicologica dei sessanta manoscritti conosciuti.⁶ Essi vengono distinti in tre gruppi: il primo comprende i manoscritti che trascrivono il testo senza titolo né nome di autore; il secondo quelli che riportano titolo e/o nome dell'autore o nell'*incipit* o nell'*explicit*; il terzo, quelli nei quali autore e/o titolo compaiono sia all'inizio che alla fine. La conclusione è che i quattro manoscritti più antichi, anteriori

2. G. Pico della Mirandola, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, a cura di E. Garin, Firenze 1946, vol. I, p. 64.

3. Cfr. P. Mandonnet, *Sigier de Brabant et l'averroïsme latin*, Louvain 1912; B. Geyer, *Das Speculum astronomiae kein Werk des Albertus Magnus*, «Münchener Theologische Zeitschrift», IV (1953), pp. 95-101.

4. Pico, *Disputationes*, cit., p. 67.

5. La traduzione, condotta da P. Zambelli in collaborazione con Ch. Burnett, K. Lippincott, D. Pingree, correda il suo studio *The Speculum Astronomiae and its Enigma. Astrology, Theology and Science in Albertus Magnus and His Contemporaries*, Dordrecht-Boston-London 1997. L'edizione critica di Alberto Magno, *Speculum Astronomiae*, a cura di S. Caroti, M. Pereira, S. Zamponi, sotto la direzione di Paola Zambelli, era uscita a Pisa nel 1977, presso la Domus Galilaeana. Le nostre citazioni si riferiranno d'ora in poi a quest'ultima edizione.

6. Paravicini Bagliani ne indica infatti altri sette, in aggiunta ai 53 già conosciuti.

alla fine del sec. XIII, riportano il trattato in forma anonima, mentre solo uno di essi presenta nell'*explicit* un titolo, che fa riferimento ai «nomina librorum»; i primi manoscritti a far riferimento ad Alberto risalgono alla metà del sec. XIV, a quasi un secolo di distanza dalla stesura del trattato; la tradizione del testo senza titolo né autore continua fino ai secoli XV-XVI, quando si incontrano ancora 6 manoscritti classificabili nel primo gruppo. È un risultato che consente di passare in rassegna con occhi nuovi antichi cataloghi delle opere albertiane e testimonianze letterarie, e di sollevare infine una questione fin qui negletta: quella della compatibilità fra la volontà di anonimato dell'autore dello *Speculum*, da una parte, e la personalità e il ruolo di Alberto dall'altra. Se davvero il trattato fosse quell'opera sull'astrologia che in più luoghi egli dichiarò di voler scrivere, ed ancor più se dovesse essere accolta la testimonianza di uno dei manoscritti del *Liber Compostelle* di Bonaventura d'Iseo, suo «amicus domesticus et familiaris», sul suo aver avuto direttamente dal papa l'incarico di «addiscere, scire et examinare et probare omnes artes scientiarum boni et mali, laudando libros veritatis et damnando libros falsitatis et erroris», dovremmo chiederci per quale motivo Alberto avrebbe poi deciso di celarsi dietro il richiamo al «quidam vir, zelator fidei et philosophiae» che passa in rassegna i testi astrologici, criticati, forse indebitamente, da alcuni «magni viri»?⁷ Come immaginare che un sapiente la cui fama fu tanto grande negli anni Cinquanta e Sessanta del XIII secolo, specialmente presso la Curia romana, dove insegnò e predicò, sentisse il bisogno di proteggersi dai sospetti dei «magni viri», celandosi per di più sotto una formula, «zelator fidei et philosophiae», «qui sonne de manière curieuse pour un dominicain de son rang et de son prestige?».⁸

Si inserisce qui la discussione sul ruolo di Campano da Novara, stimolata dal suggerimento di Paola Zambelli, circa la possibilità che alla stesura dello *Speculum*, o quanto meno ai dibattiti da cui esso sembra discendere, abbia in qualche forma contribuito un gruppo di scienziati operanti presso la corte papale, fra i quali il giovane astronomo. Studioso dell'ambiente scientifico del Duecento, cui ha dedicato in passato importanti ricerche,⁹ dall'esame delle date dei soggiorni di Alberto e di Campano presso la corte papale, Paravicini è indotto a escludere, in quella cornice, compresenza e collaborazione fra i due; si sofferma invece sul ricorrere per due volte, nel testo dello *Speculum*, dell'espressione «quidam vir». Il lemma è presente nel prologo, a celare il nome dell'autore, e nel capitolo secondo, in riferimento a colui che ha riunito in un unico trattato le sentenze di Tolomeo e di Albategni, «secundum stilum Euclidis», il cui *incipit*, *Omnium recte philosophantium*, corrisponde a quello dell'*Almagestum parvum*, il compendio di astronomia attribuito fin dal sec. XIII allo stesso Campano.¹⁰ Paravicini avanza dunque l'ipotesi che adoperando due volte il lemma «quidam vir»,¹¹ il

7. *Speculum astronomiae*, Prooemium, p. 5.

8. A. Paravicini Bagliani, *Le Speculum Astronomiae*, cit., p. 139.

9. Cfr. soprattutto A. Paravicini Bagliani, *Medicina e scienze della natura alla corte dei papi nel Duecento*, Spoleto 1991.

10. *Speculum astronomiae*, 9 II, pp. 17-20.

11. Si può aggiungere che l'espressione compare una terza volta, ma in senso generico, nel cap. XIV (p. 41).

trattato possa in qualche modo voler suggerire un nesso fra l'astronomo e il proprio autore. Non si tratta per Paravicini Bagliani di proporre una attribuzione che sarebbe in contrasto sia con le opinioni degli storici, alcuni dei quali inclini semmai ad ascrivere il trattato a Ruggero Bacone, sia con la tradizione manoscritta, che non cita mai l'astronomo come autore dello *Speculum*, attribuito invece per due volte a Filippo il Cancelliere. La proposta è invece quella di riesaminare tutta intera la questione, anche alla luce, nel cap. xv dello *Speculum*, dedicato a questioni di astrologia medica, del riferimento al decesso di due pazienti, vittime dell'ignoranza della melotesia zodiacale, che si ritrova *tel quel* in un passo del perduto *Canon pro minutionibus et purgationibus*, riportato da Nicolas de Lund come dovuto a Campano da Novara.¹²

Non si può non convenire con la conclusione di Paravicini: l'accostamento fra Campano e lo *Speculum* dovrà essere messo alla prova attraverso la messa a fuoco dei rapporti fra l'astronomia del trattato e quella dell'opera principe dell'astronomo, la *Theorica planetarum*. Conferme o smentite, aggiungiamo, deriveranno dalla possibilità di mostrare la compresenza, nei due testi, di riferimenti, immagini, svolgimenti specifici, quanto quelli sagacemente individuati sul terreno della medicina astrologica. Poiché infatti la vasta letteratura e manualistica astronomica, astrologica e medico-astrologica tese per secoli a riproporre in forme canoniche il grande corpus delle sue conoscenze istituzionali, la presenza di uno stesso tema non sarebbe sufficiente per diagnosticare legami o influenze, se non le si accompagnassero particolarità lessicali e/o concettuali, immagini, riferimenti e sviluppi particolari.

Condotta con equilibrio, sobrietà, e indipendenza dalle idee ricevute, e sostenuta da un prezioso lavoro di prima mano, questa ricerca è destinata a modificare l'orizzonte degli studi sullo *Speculum* e sulla ricezione dell'astrologia in Occidente. Un contributo alla discussione potrà giungere, crediamo, anche da un confronto fra i temi dell'opuscolo e le pagine sull'astrologia presenti negli scritti di Alberto Magno. I commentari aristotelici, il *De fato*, il *Super ethica*, riflettono puntualmente l'interesse e la considerazione che il dotto tedesco ne ebbe, e la competenza da lui raggiunta in materia. Ma, come ho accennato altrove,¹³ una analisi ravvicinata della struttura interna degli argomenti potrà mostrare come alla vicinanza tematica ai motivi della difesa dell'astrologia, contenuta nello *Speculum*, si accompagni un'impostazione per molti aspetti differente della decisiva questione dello statuto epistemologico dell'arte. Alla certezza del responso astrologico, i cui limiti si identificherebbero con quelli della competenza dell'operatore, l'opuscolo esprime in più punti, più da astrologo militante, si direbbe, che non da filosofo o teologo, un tributo in linea con i temi di larga parte della trattatistica di lingua araba, pronta a leggere in termini di necessità il legame causale fra influenza celeste ed eventi sublunari.¹⁴ Citando Tolomeo, *Tetrabiblos*, I, III, un testo come il *Super ethica* insiste invece con forza sulla congetturalità del responso astrologico, in rapporto non solo agli accadimenti sottoposti al libero

12. *Speculum astronomiae*, pp. 45-46.

13. Cfr. O. Pompeo Faracovi, *Gli oroscopi di Cristo*, Venezia 1999, pp. 68-69.

14. Cfr. ad es. *Speculum astronomiae*, XIV, pp. 41-44; dove testo essenziale di riferimento è l'*Introductorium maius* di Albumasar.

arbitrio, ma anche ad una parte degli eventi del mondo sublunare, poiché essi derivano non direttamente dalle cause prime, bensì dalla cause seconde, che sono variabili, così come i movimenti causati; perciò «etiam in corporalibus non est necessitas ex principiis caelestibus».¹⁵ Il confronto sembra suggerire il profilo di due distinte visioni del mondo materiale, del motivo della necessità, e dell'astrologia stessa; due visioni che nella sua storia si presentano, in reciproca tensione, in molti e diversi momenti. È un punto importante, da riprendere e approfondire.

15. Alberti Magni *Super ethica. Commentum et quaestiones*, primum edidit W. Kübel, Monasterii Westfalorum 1968-1972, Liber III, lectio VII, p. 175.

C'È UN PASSAGGIO ASTROLOGICO NEL LAMENTO SUL TEMPO DI LEONE EBREO?*

Nella presente nota mi propongo di commentare un breve passaggio del *Lamento sul tempo* (*Telunah al ha-zeman*), poema scritto in ebraico verso il 1503 da Yehudah Abravanel (Leone Ebreo), mettendone in luce alcune possibili allusioni astrologiche, passate finora inosservate.¹ La *Telunah* si presenta come una protesta e una accusa nei confronti del Tempo, la cui azione devastatrice viene descritta attraverso metafore stilizzate e richiami alla vita dell'autore, quali l'esilio, le persecuzioni, i lutti familiari. All'interno di questo intreccio di figure allegoriche e di episodi autobiografici, Leone inserisce le immagini di un'orsa privata dei figli e di un arco posto nella sommità del cielo, mostrando di ritenerle in qualche modo connesse agli eventi dolorosi che lo hanno colpito. Nel presente contributo intendo formulare l'ipotesi che questi versi alludano alla costellazione dell'Orsa maggiore e al Tempo in quanto concetto di natura astronomico-astrologica. Tale interpretazione, anche se non risolve tutti i numerosi problemi esegetici sollevati dal passo, trova fondamento nell'analisi dei termini ebraici utilizzati e nella loro complessa articolazione. Con questo primo tentativo di indagine intendo soprattutto proporre l'ipotesi che anche nella sua produzione poetica Leone adotti un linguaggio di matrice astrologica, fino ad ora non adeguatamente considerato. Ciò può rivelarsi importante per meglio comprendere la sua figura e i suoi modelli; tiene anche conto del suo interesse per una disciplina che gli si presentava come strumento conoscitivo e retorico insieme, e prende in considerazione la sua adesione ad un aspetto non secondario della cultura rinascimentale.

Leone Ebreo è ricordato soprattutto per i *Dialoghi d'amore*, opera ricca e per molti versi originale che ha lasciato tracce rilevanti nella cultura europea del XVI e XVII sec. Di lui restano anche alcune poesie in ebraico, tra le quali la *Telunah al ha-zeman* è la più importante. Essa rientra in un genere assai diffuso in ambiente sefardita, caratterizzato da precisi elementi stilistici e di contenuto: l'idea centrale è quella delle peregrinazioni e dell'accanimento del destino avverso, presente già nella letteratura biblica e medievale e arricchitasi nel corso del XV e XVI sec. dell'esperienza delle persecuzioni antiebraiche nella Spagna cristiana. Nel

* Desidero ringraziare il Prof. P. G. Borbone e la Prof.ssa O. Pompeo Faracovi per aver discusso con me il contenuto del presente articolo.

1. In epoca moderna ne sono state realizzate diverse traduzioni: *Klagen gegen die zeit von dem weisen Don Jehuda Abrabanel*, in Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore, hebraïsche Gedichte, herausgegeben mit einer Darstellung des Lebens und des Werkes Leones*, Bibliographie, Regesten zu den Dialoghi, Übertragung der hebraïsche Texte, Regesten, Urkunden Ammerkungen, a cura di C. Gebhardt, curis societatis spinozanae, Heidelberg-London-Paris-Amsterdam 1929, pp. 3-17; *L'elezia sul destino*, in Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, a cura di S. Caramella, Bari 1929, pp. 395-405; Jeudah Abravanel, *Complainte sur le Temps* in *Poésies hébraïques de Don Jeudah Abrabanel*, par N. Sloush, Lisbonne 1928, pp. 15-16; R. P. Scheindlin, *Judah Abravanel to his son*, «Judaism», XL1 (1992), pp. 190-199. S. Levy, *Lamentação contra o tempo (ou destino); poema de Judá Abravanel, dito Leão Hebreu*, «Inquisição», 1 (1989), pp. 189-199. Il testo ebraico vocalizzato e annotato è in *The Philosophy of Leone Ebreo*, eds. M. Dorman, Z. Levy, Haifa 1985, pp. 11-25.

testo si intrecciano rimandi biografici e citazioni scritturali non sempre facilmente decifrabili, dato che i versetti biblici sono disarticolati e combinati assieme, così da assumere significati spesso diversi da quelli originari. La *Telunah* ripercorre gli eventi più significativi dell'esistenza dell'autore: l'espulsione dal Portogallo e dalla Castiglia, e la lontananza del figlio maggiore, sottratto alla conversione forzata e mai più rivisto; e ancora la perdita del figlio minore, gli accenni al soggiorno italiano e ai contatti con i circoli intellettuali cristiani, le dichiarazioni di stima verso il padre.

I pochi versi su cui vorrei attirare l'attenzione si trovano nella parte centrale del poema, dove si conclude la descrizione dello stato angoscioso in cui l'autore è costretto a vivere. Con metafore tratte soprattutto dalla letteratura poetica della Bibbia, Leone si raffigura come un uomo abbattuto dal dolore, invecchiato, prostrato dalle mille avversità dell'esilio e dalla lontananza del primogenito, senza speranze nel futuro. Riflettendo sull'inutilità dell'attesa di un avvenire migliore, sviluppa una metafora in cui entrano in gioco la figura di un'orsa e quella del Tempo. Questi i versi nell'originale ebraico e in una mia traduzione italiana²:

ומה אוחיל לרב ימים ושנים
ראות טובה ורב: כול באורבי
לידי יום בני אשפה וקשתם
ברום: חק זמן מורי ורובי
והושמתי למטרה אליהם
והמה סובבים על-יחוג קטבי.

*Come posso contare su un'abbondanza di anni e di giorni
[e sperare] di vedere il bene, se un'orsa privata della prole è in agguato contro di me?
Gli avvenimenti presenti sono figli della faretra ed il loro arco nel punto più alto del cielo
è il Tempo, mia guida e mio arciere
ed io sono stato posto come un bersaglio per loro
ed essi ruotano su una circonferenza di cui io sono il centro
[opp. sul circolo polare].*

2. Altre traduzioni: «Perché sto io attendendo, per gran numero di giorni e di anni / di vedere un po' di bene, come un'orsa rapace, priva di figli, in agguato? / Gli eventi del giorno son figli della faretra, e l'arco loro, / nell'altezza del cielo, è il destino, che mira a me e mi saetta: / e io son posto come bersaglio a questi dardi / che vengono stringendo il cerchio che io ho segnato», *Elegia sul destino*, in *Dialoghi d'amore*, a cura di S. Caramella, cit., p. 399; «Why should I hope for length of life and years of joy, / when Time is lurking, raging like a cub-less bear? / The days are arrows, / and the Bow on high is in the hands of Time, that master archer; / the target is myself. / The wheel on which Time turns has me as pole», R. P. Scheindlin, *Judah Abravanel to his son*, cit., p. 8; «Was soll ich noch harren vieler Tage und Jahre, Gutes zu sehen, und ein wütender Bär lauert auf mich. Was / der Tag mir bringt, sind Pfeile, ihr Bogen ist / in der Höhe des Himmels, die Zeit ist mein Schütze / und mein Schleuderer. / Ihnen bin ich zum Ziel gestellt und sie umschwirren meinen Polkreis.», *Klage gegen die Zeit*, in *Dialoghi d'amore*, a cura di C. Gebhardt, cit., p. 13; «Pourquoi donc espérerais-je une longue vie, une vie heureuse, alors qu'un ours féroce se tient embusqué derrière moi? / Les enfants du jour, les Fils du Carquois dont l'arc me fut / destiné par mon Tireur du haut du ciel. / C'est moi qui leur sers de cible; c'est tout autour du cercle / de mon axe qu'ils tournent.», Jeudah Abravanel, *Complainte sur le Temps*, cit., pp. 15-16.

3. *Telunah al ha-zeman*, vv. 171-76, in *The Philosophy of Leone Ebreo*, cit., p. 16.

Il tema è quello della vanità dell'agire umano di fronte all'accanimento del Tempo (זמן), la cui persecuzione viene descritta attraverso le immagini di una minacciosa orsa privata dei figli (שקול דב) e di un arco (קשת), posto nel punto più alto del cielo, che bersaglia di frecce lo stesso Leone mentre gli ruota attorno. Analizzata in profondità, la trama del testo risulta composta da citazioni bibliche sovrapposte. L'immagine dell'orsa cui sono stati sottratti i figli si ritrova ad esempio in 2 Sam. 17, 8; Prov. 17, 12; Osea 13, 8, mentre da Lam. 3,10-12 Leone trae quella del suo stare in agguato e quella, presente anche in molti altri passi biblici, dell'arco e del bersaglio. I traduttori vedono in questi versi una rappresentazione allegorica del termine זמן, reso con *destino* o con l'inglese *Time* o il tedesco *Zeit*. Ciò per due ragioni: 1) in un altro passo il Tempo viene paragonato nella sua furia distruttrice a un orsa e a un lupo (*Telunah*, v. 30); 2) in diverse occasioni gli è attribuita l'azione di scagliare dardi acuminati e di essere nemico e persecutore (*Telunah*, v. 1 e vv. 38 e 48). A me pare che queste poche righe possano contenere anche alcuni motivi di carattere astrologico. Se la loro complessità non consente una lettura che ne renda univocamente il senso, resta interessante rilevare che nel loro intricato accostamento di rimandi scritturali, letterari e biografici sono rintracciabili una concezione astrologico-astronomica del Tempo e alcuni possibili riferimenti a pianeti e costellazioni. Per quanto le figure dell'orsa, dell'arciere e del bersaglio siano tratte dalla *Bibbia* e appaiano anche nella produzione poetica medievale cristiana ed ebraica, la particolare disposizione e articolazione dei versi sembra infatti indicare che Leone possa aver utilizzato i riferimenti scritturali in modo da alludere anche a un significato astrologico.

Una connotazione astrologica del passo non risulterebbe isolata nella cultura letteraria ebraica medievale e rinascimentale, poiché, come dimostrano numerosi componimenti di Shelomoh ibn Gabirol, Yehudah ha Levi, Avraham ibn Ezra o Moshe da Rieti, l'astrologia rappresentava per molti poeti ebrei una risorsa espressiva e un'importante fonte di ispirazione. L'ipotesi si accorda anche con il profilo intellettuale di Leone, i cui interessi astrologici sono ben documentati innanzitutto nei *Dialoghi*,⁴ mentre la sua attività di medico presupponeva una conoscenza approfondita ed empirica del sapere astrologico come insieme di pratiche terapeutiche e diagnostiche. A Leone è stato poi a più riprese attribuito un testo oggi perduto, che trattava con ogni probabilità di argomenti astronomico-astrologici, dall'eloquente titolo di *De caeli armonia*. Egli stesso ci incoraggia ad applicare questa chiave esegetica, affermando nei *Dialoghi d'amore* che in un'opera poetica le allegorie possono celare anche un significato astrologico, accessibile, al pari di quello teologico, solo a una minoranza di lettori:⁵ potrebbe quindi essersi servito nella *Telunah* delle conoscenze astrologico-astronomiche come di un'ulteriore possibilità retorica o descrittiva per creare un linguaggio poetico ancora più ricco di figure dai molteplici significati.

4. Mi permetto di rinviare a A. Guidi, *Astrologia e filosofia d'amore nei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo*, in corso di stampa negli Atti del convegno su *L'astrologia nella cultura nel Rinascimento*, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze, 13-14 Dicembre 2001.

5. *Dialoghi d'amore*, a cura S. Caramella, cit. (d'ora in poi: *Dialoghi*), p. 101.

Ai fini della nostra ipotesi è interessante rilevare in primo luogo che molti dei vocaboli del passo hanno un significato astronomico-astrologico preciso. Il termine קֶשֶׁת indica anche il segno zodiacale del Sagittario, sia nei testi astrologici tecnici, sia, ad esempio, nella poesia di ibn Gabirol;⁶ אָפּוֹגֵאוֹ (apogeo) è di comune uso astrologico, tanto da assumere, in forme allo stato costruito o al superlativo, il significato tecnico di esaltazione di un pianeta in un segno;⁷ קָטֹב sta a significare 'polo' terrestre e celeste o, più in generale, punto immaginario intorno a cui ruota una sfera;⁸ anche חוּג (circonferenza, cerchio, orbe) fa parte del lessico astronomico-astrologico.⁹ Il ricorso a tale lessico difficilmente sembra essere casuale; segnala al contrario la scelta di un ambito linguistico specifico. Tuttavia il possibile senso astrologico della metafora si gioca in gran parte intorno all'ambiguità dell'ultimo verso, וְהֵמָּה סוֹבְבִים עַל-חוּג קָטֹב, *ed essi ruotano sul circolo polare o del mio polo*) che descrive una rotazione i cui protagonisti sono gli *avvenimenti odierni* (יְלִידֵי יוֹם, alla lettera 'i generati del giorno')¹⁰ dei versi iniziali. La ' finale del termine קָטֹב può essere infatti intesa come un suffisso personale che indica la possessione ('il mio polo/asse'), ma può avere anche valore aggettivale (*polare*). Nel primo caso, Leone potrebbe riferirsi alla sua posizione rispetto al movimento circolare delle sfere celesti che producono gli avvenimenti temporali; nel secondo, intenderebbe evocare il moto rotatorio delle costellazioni circumpolari settentrionali. Tale ambiguità sembra intenzionale e abilmente costruita nella trama poetica del testo. Si cercherà quindi di chiarire le due possibili interpretazioni sulla base di alcuni rimandi ai *Dialoghi d'amore* e alla letteratura ebraica medievale.

Nel passo della *Telunah*, il Tempo è rappresentato da un *arco* (קֶשֶׁת) collocato *nel punto più alto del cielo* (בְּרֹם: חֶקֶךְ) e gli episodi della vita di Leone sono paragonati a frecce che ruotano intorno a lui su un *circolo* (חוּג) e lo colpiscono. L'autore è al centro dell'immagine descritta, come il cardine di una ruota su cui si susseguono minacciosi gli eventi prodotti dal Tempo. Questo circolo ricorda i movimenti descritti dai pianeti e la posizione dell'individuo rispetto ai ritmi delle loro rivoluzioni. Nella cultura filosofica e scientifica del Medioevo e del Rinascimento il Tempo e i movimenti celesti erano strettamente interdipendenti: il Tempo poteva identificarsi con una rappresentazione di carattere astronomico e non

6. Cfr. Ibn Gabirol, *La corona regale*, a cura di E. Piattelli, Firenze 1947, p. 66-67.

7. Cfr. J. Klatkzin, *Thesaurus philosophicus linguae hebraicae* [1926-34], New York 1960, vol. III, p. 33. Un dizionario ebraico-italiano della *Guida dei perplessi*, risalente alla fine del Quattrocento e probabilmente compilato in circoli giudaici che erano stati in contatto con Pico, riporta la seguente definizione: «Auge [il luogo più alto e mediano nella sfera ruotante in giro. Il suo opposto è detto] Retrogrado [la parte inferiore della sfera che ruota in basso]», G. Sermoneta, *Un glossario filosofico ebraico-italiano del XIII secolo*, Roma 1969, p. 477.

8. Sull'uso astronomico del termine: J. Klatkzin, *Thesaurus philosophicus*, cit., vol. III, p. 276.

9. חוּגֵי הַחַוּוּיִם significa astrolabio, alla lettera *cerchio di coloro che guardano [le stelle per trarre pronostici]*, ivi, p. 275.

10. L'espressione è in *Proverbi*, 27:1. Leone la usa anche in un componimento in lode dell'opera del padre (cfr. C. Gebhardt, *op. cit.*, p. 22, v. 33); è poi presente nella *Guida dei perplessi*, che cita proprio *Proverbi*, 27:1 per una forma del verbo יָלַד che indica «le novità del tempo» (R. Moshe ben Maimon, *Sefer Moreh Nevukim* [1872], Jerusalem 1960, I, 7, p. 23v).

solo con una realtà psicologica o esistenziale,¹¹ essendo determinato dal moto circolare delle sfere intorno alla terra e connesso alla loro azione e influenza sul mondo sublunare. La metafora elaborata da Leone è comprensibile in un contesto di tipo astronomico, nel quale il Tempo risulti in primo luogo un circuito determinato e rappresentato dai movimenti degli astri, che partecipa della loro influenza sul mondo sublunare.¹² L'idea di una connessione tra il piano temporale e gli eventi astronomici è presente anche in un passo dei *Dialoghi d'amore*, dove l'immagine dell'arco e delle frecce è riproposta in forma solo leggermente diversa nella descrizione di un simile scenario astrologico-astronomico. I movimenti celesti e il Tempo sono visti *saettare* il mondo inferiore con la corruzione e l'invecchiamento e solo la fama delle virtù resiste ai loro assalti, proprio come l'alloro che non viene danneggiato dal fulmine:

questo [i.e. l'alloro] è quello arbore che s'appropria al sole, e dicono che nol può ferire saetta dal cielo, però che la fama delle virtù il *tempo* non la può disfare, né ancora i movimenti e le mutazioni celesti le quali ogni altra cosa di questo mondo inferiore *saettono* con inveterazione corruzione e obliuione.¹³

Al carattere circolare del Tempo e alla sua rappresentazione attraverso il moto rotatorio dei pianeti intorno alla terra si accenna in un altro passaggio dei *Dialoghi*:

Molti figliuoli e figliuole applicano i poeti a Saturno, come Cronos, che vuol dire tempo determinato, o ver circuito temporale: come è ancora l'anno, che è il tempo del circuito del sole, che dicono esser figliolo di Saturno, però ch'il maggior circuito temporale che l'uomo possa vedere nella sua vita e che sia di più tempo, è il circuito di Saturno, che (come ho detto) si fa in trent'anni, ché quelli dell'altri pianeti si fanno in più breve tempo.¹⁴

Qui il Tempo è connesso anche a un elemento più specificamente astrologico: il pianeta Saturno, quello che impiega il maggior numero di anni a percorrere il suo ciclo. Leone accoglie anche in un'altra occasione l'idea, molto antica, di Saturno come dio-pianeta significatore del Tempo.¹⁵ Nella seconda parte dei *Dialoghi*, presenta infatti un'esegesi del mito della nascita di Venere in base alla quale Saturno/Tempo, recidendo i genitali di Urano e gettandoli in mare, trasmette al mondo inferiore la capacità di generare e di corrompersi:

11. Sul *topos* del Tempo nella poesia ebraica medievale sefardita vd. I. Levin, *Zeman ve-Tevel be-Shirat ha-Hol ha-Ivrit be-Sefarad bi-Ymei ha-Beinayim*, «Ozar Yehudei Sefarad», v (1962), pp. 68-79.

12. Un'ipotesi interessante è che Leone pensi anche al ruotare degli avvenimenti della sua vita nei termini della tecnica delle *profectiones*, nelle quali gli astrologi cercano di cogliere il dispiegarsi nel tempo delle potenzialità presenti alla nascita. Questa tecnica consiste nello studio delle posizioni assunte da alcuni punti significativi della genitura, in rapporto allo spostamento di ciascun punto dello zodiaco, causato dal moto del primo mobile. Leone potrebbe dunque voler dire che la sua genitura, nell'attuarsi nel tempo, gli nega una vita lunga e felice.

13. *Dialoghi*, p. 144 (corsivo mio).

14. *Dialoghi*, p. 118 (corsivo mio).

15. Per una ricostruzione dell'idea e della sua diffusione vd. O. P. Faracovi, *A proposito di Saturno*, «Bruniana & Campanelliana», iv (1998), pp. 195-205.

I testicoli di Celio sono la virtù generativa, che deriva dal cielo nel mondo inferiore, de la quale è proprio strumento Venere, essendo quella che propriamente dà l'appetito e virtù generativa agli animali. Dicono che Saturno gli tagliò con la falce, però che Saturno in greco vuol dire 'cronos', che significa 'tempo', il quale è cagione de la generazione in questo mondo inferiore, perché le cose temporali di esso, non essendo eterne, bisogna che abbino principio e che siano generate: ancora, perché il tempo corrompe le cose che sono sotto di lui, e ogni corruttibile bisogna che sia generato.¹⁶

Questa identificazione tra Saturno e Cronos è interessante anche in rapporto al nostro passo, dove il Tempo è chiamato non solo *mio arciere*, ma anche *mia guida* (מורִי), con possibile allusione al ruolo oroscopico di Saturno in quanto *dominus*, ossia maestro, della 'genitura'. Questa lettura potrebbe rappresentare una chiave esegetica per l'insieme del componimento, che è in fondo un lamento contro il Tempo in quanto uccisore dei figli di Leone, e meriterebbe un esame più esteso.

La seconda delle due interpretazioni – quella che renderebbe il termine קטב come 'polare' – fa riferimento innanzitutto ad un verso che troviamo nella prima parte del passo: כול באורבִי ודרב, *un'orsa privata della prole in agguato contro di me*. Sulla base dei versetti biblici ricordati, le traduzioni della *Telunah* intendono l'orsa esclusivamente come animale. Se leggiamo il קטב finale come 'polare', l'intera espressione potrebbe però alludere a una influenza sfavorevole dell'Orsa maggiore, composta da sette stelle che si muovono circolarmente intorno al polo artico. Il termine דרב viene infatti normalmente utilizzato dagli astrologi medievali ebrei accanto a quello di עש עש per indicare proprio questa costellazione. Un ottimo esempio di questo significato viene fornito dal commento ad *Amos* 5, 8 e nel *Reshit Hokmah* di Abraham ibn Ezra, dove עש è identificata con l'Orsa maggiore denominata דרב הגדול.¹⁷ La stessa esegesi è presente nella *Megillat ha-megalleh* di Abraham bar Hiyya. Commentando *Giobbe* 38, 32 («Fai tu spuntare a suo tempo la stella del mattino o puoi guidare l'Orsa assieme con i suoi figli – עש ובניה – א», bar Hiyya afferma infatti che l'espressione ובניה עש sta ad indicare «la figura chiamata Orsa (דרב), formata da sette stelle che distano in modo considerevole dall'Equatore e girano (סובבים) su un circolo vicino al polo (קטב) Nord».¹⁸ Le sue figlie, sempre secondo bar Hiyya, sono le altre stelle dell'Orsa più vicine all'Equatore e visibili al tramonto. I due gruppi di stelle si muovono in maniera diversa, causando effetti negativi o positivi sul mondo inferiore. Si tratta quindi, come conferma la tradizione astrologica a partire dalla *Tetrabiblos* di Tolomeo, di una costellazione considerata capace di influire in modi diversi sul mondo inferiore e sull'esistenza dei singoli.¹⁹ Nella descrizione

16. *Dialoghi*, p. 131 (corsivo mio).

17. M. Gómez, *Aspectos científicos en el Comentario de ibn Ezra al libro de Job*, «Henoch», xxiii (2002), pp. 91-2.

18. Cfr. A. bar Hiyya, *Megillat ha-megalleh*, ed. J. Guttmann, Berlin 1924, p. 112. È probabile che Leone conoscesse questo scritto, ben noto a suo padre, che lo utilizzò, spesso criticandolo, nei suoi trattati messianici: cfr. Abraham bar Hiyya, *Llibre revelador*, a cura di J. Millas Vallicrosa, Barcellona 1929, pp. xl-xli.

19. Cl. Tolomeo, *Le previsioni astrologiche* 1, 9, 14, a cura di S. Feraboli, Milano 1985, p. 47. Ficino accenna alla costellazione dell'Orsa come malefica e cita in proposito l'opinione degli

del moto dell'Orsa, bar Hiyya utilizza inoltre altri due termini presenti anche nei versi della *Telunah*. Il primo (סיבבים) è un participio presente maschile plurale del verbo סבב ('ruotare', 'girare intorno') ed è impiegato nella letteratura ebraica medievale per indicare la rotazione delle sfere o degli astri; il secondo è invece il già noto קטב (*polo*), inteso qui come Polo Nord.

Quella dell'Orsa come animale celeste è d'altra parte una presenza che nella cultura ebraica non si limita alla letteratura astrologica: il versetto di Giobbe veicola impieghi di quest'immagine anche nella poesia medievale. Tra le metafore a sfondo astrologico-astronomico che ricorrono nei componimenti di Yehudah ha-Levy, alcune fanno esplicito riferimento a questa costellazione. L'orsa della *Telunah* è caratterizzata inoltre dal fatto di esser stata privata della prole (שכיל). L'immagine è biblica, ma la letteratura posteriore ne fornisce un'interessante rielaborazione astromitologica. Un popolare *midrash* racconta infatti che Dio arrestò il diluvio universale assegnando alle Pleiadi due stelle sottratte alla costellazione dell'Orsa maggiore; esse non sarebbero altro che le figlie dell'Orsa, che essa insegue ancora oggi, ma riavrà indietro solo alla fine dei tempi.²⁰ Gli eventi futuri o presenti potrebbero quindi venir collegati da Leone a un preciso indicatore celeste, l'Orsa maggiore, che potrebbe occupare una non meglio specificata posizione insidiosa nella sua genitura. In ogni caso, in una struttura che conserva e amplifica le ambiguità e le risonanze di un testo poetico, Leone introduce un linguaggio astrologico-astronomico e astromitologico. La sua metafora fa riferimento da un lato a un concetto di Tempo appartenente alla tradizione astronomica medievale; dall'altro ad una possibile connotazione negativa dell'Orsa maggiore e di Saturno nella sua genitura. Pur se una interpretazione in chiave astrologia non è risolutiva, l'esame dei lemmi mostra la presenza di uno sfondo che è parte integrante del tessuto polisemantico del testo, e mette in evidenza un livello esegetico che tiene conto degli interessi dell'autore e della sua formazione intellettuale.

«Hebraeorum astronomi» sulla connotazione negativa del Polo Nord: cfr. M. Ficino, *Three Books on Life*, eds. C. V. Kaske, J. R. Clark, Binghamton (NY) 1989, p. 316.

20. Cfr. L. Ginzberg, *Le leggende degli ebrei. I Dalla creazione al diluvio* [1925], Milano 1995, pp. 155-156. I testi utilizzati da Ginzberg seguono Giobbe e indicano l'Orsa con ש"ע e ש"ע. Interessante l'immagine dantesca dell'Orsa che ruota desiderosa del figlio in *Par.* xxxi, 31-33, dove si allude invece al mito greco: «... i barbari, venendo da tal plaga / che ciascun giorno d'Elice si cuopra / rotante col suo figlio ond'ella è vaga...».

H. DARREL RUTKIN

ASTROLOGY IN EARLY MODERN ITALY

Elide Casali's *Le spie del cielo*,¹ the rich results of thirty years of scholarly labor in a vast and underexplored mine of primary source material, makes a significant contribution to our understanding of the important but still imperfectly understood roles astrology played in premodern Western Europe. Casali's highly ambitious aim is to explore and map out many of astrology's locations in the rich cultural map of Renaissance and Early Modern Italy, 1450-1800, primarily by studying annual prognostications of various sorts. In this she succeeds admirably.

The book is divided into three parts. In the first, *I segretari delle stelle*, Casali discusses the astrologer's profession and the various kinds of astrological prognostications. In part two, *I segni del cielo*, she discusses comets, and the roles astrology played in agriculture, medicine and politics. Each of these chapters (4-7) is a useful mini-monograph on its subject. The third section, *Ciarlatani, cantimbanchi, almanacchisti*, treats popular astrology, satirical attacks and the eventual transformation of the almanacs into their modern form. The text is followed by an extremely valuable bibliography of primary sources (274-314) and mostly Italian scholarship (317-331). Casali's mapping of this vast cultural terrain and her extensive bibliography provide a solid foundation for the further research required to make astrology's historical and conceptual contours more precise.

It is problematic, however, that a book of this sort full of minor and obscure figures is provided with no indices whatsoever, not even an index of names. Thus, anyone wishing to use this important book must read it in its entirety and compile their own indices, surely an excessive reader-unfriendliness, especially in this age of the computer generated index. Although this might be considered a blessing in disguise in that the book amply repays a full reading, the omission is unfortunate. Hopefully this defect will be remedied in the translations this useful book richly deserves.²

I would also like to make a global methodological criticism. Although it is obvious that Casali carefully read the works cited in her bibliography, she does not quote enough of the primary sources at sufficient length if at all. This is unfortunate given the rhetorical structure of many of her arguments, where she makes a general claim and then draws a conclusion from it, citing only the bibliographic information for the text she relies on, but without quoting the contents of the text itself. If these texts were more easily accessible, it would not matter; but since they are all but completely unavailable, especially to scholars outside Italy (or Europe more generally), there is simply no way to evaluate her arguments without going to Italy and retracing her footsteps. I would be the last

1. E. Casali, *Le spie del cielo: oroscopi, lunari e almanacchi nell'Italia moderna*, Einaudi, Torino 2003, 331 pp.

2. Likewise, in the translations such typographical errors as F. Yeats (for Frances Yates) and Y. Curry (for Patrick Curry) should also be corrected.

person to deny that this would be an exceedingly pleasurable task – and one made significantly more expedient by Casali's frequent bibliographic indications of a work's current location. It would also, however, be time consuming and expensive, and it would not serve the needs of the broader scholarly community. I strongly suggest that the author and publisher rectify this problem in one of two (or possibly both) ways: (1) to publish a companion volume composed of primary sources, at least the most important if not all of those discussed in the text; or, more usefully, (2) to publish a CD-ROM complete facsimile version of all the texts discussed. Then Casali's study would provide the sort of foundation she intends, and other more detailed and particular researches could much more easily be undertaken.

★

Casali presents a panoramic view of her subject, a centrally important feature of the premodern (Medieval, Renaissance, Early Modern) culture-historical landscape. The view over such a vast subject is necessarily going to be of variegated quality given the many areas to which astrology is importantly related, the overwhelming abundance of primary source material, and the underdeveloped state of the historiography. Often her picture is richly textured as in part III, an area within her disciplinary expertise, Italian language and literature, popular culture and folklore, which she teaches at the University of Bologna. In other domains, however, her reconstructions can be somewhat flat, especially when she relies too much on general descriptions or inaccurate historiography without detailed recourse to primary texts.

In my view, one of the major problems in understanding the historical structures and importance of astrology in its various cultural manifestations – but especially for the history of science and philosophy – is that modern scholars, unconsciously for the most part, impose their twentieth and twenty-first century understanding of astrology (with all its concomitant misconceptions and prejudices) on the historical material, thus building fundamental distortions into their historical reconstructions. Two important examples are the profoundly misconceived interpretations of, first, the relationship between astrology and Aristotelian natural philosophy c. 1200-1700 recently promulgated by Edward Grant, and, second, that between astrology and Renaissance humanism strenuously advocated by Paul Lawrence Rose.³ In this historiographic circumstance, it is fundamentally important to build up our understanding on the proper foundation of texts themselves conceived and written during the premodern period. We must do so carefully and explicitly, providing extensive textual support which may then be assessed critically and revised when necessary.

3. E. Grant, *Planets Stars and Orbs: The Medieval Cosmos, 1200-1687*, Cambridge University Press, Cambridge 1994; P. L. Rose, *Humanistic Culture and Renaissance Mathematics: The Italian Libraries of the Quattrocento*, «Studies in the Renaissance», xx (1973), pp. 46-105. For a critique of these views and a revised reconstruction, see chapters two and three of my doctoral dissertation, *Astrology, Natural Philosophy and the History of Science c. 1250-1700: Studies toward an Interpretation of Giovanni Pico della Mirandola's Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, PhD Thesis, Indiana University, 2002.

I would now like to discuss some of the issues Casali raises, primarily those related to the central concerns of my researches as a historian of science, namely, astrology's place in premodern Western science c. 1250-1750 both intellectually and institutionally, and the central problem of its removal from the domain of legitimate science during the scientific revolution. What was astrology's place in premodern Western science c. 1250-1600? To answer this question properly, we must first clarify what is meant by 'astrology'. Casali discusses two primary sorts, 'natural' and 'judicial', but she does not define either in detail nor analyze their complex relationship to each other in the required depth. The closest she approaches to such an analysis comes in brief descriptions in the overall introduction, where she first characterizes judicial astrology as the joining of «natural or conjectural astrology with horoscope casting and magic» (vi). Then she contrasts an 'orthodox astrology' in the Middle Ages and Renaissance as cohabiting with

una cultura e un'interpretazione degli astri scandite dai saperi ereditati dall'antichità pagana greca, araba, egizia, indiana, si fonde con le mitologie dei demoni astrali e delle magie astrologiche, s'incontra con le teorie dei figli dei pianeti, della congiunzionistica e dell'oroscopo delle religioni (vii-viii).

She then uses these imperfectly defined concepts as analytic categories to support her broader arguments concerning important historical developments. Unfortunately, the distinction is neither obvious nor unproblematic, and thus requires a detailed, properly historicized analysis. Only then will the arguments based on this distinction be sound.

The issue is also problematic in that her brief description of judicial astrology relates it directly to another conceptual problem area, the relationship of astrology to the so-called 'occult sciences', especially magic. To associate judicial astrology closely with magical practices without a nuanced historicized understanding of their complex relationship – which often has different textures in different thinkers – can lead to misunderstandings. Perhaps it holds for Marsilio Ficino, especially in book III of *De vita*, but Albertus Magnus in his profoundly influential *Speculum astronomiae* explicitly distinguishes the legitimate astrology he promotes from problematic astrologico-magical practices. As I have learned in my work on Giovanni Pico della Mirandola and Marsilio Ficino, none of these issues are obvious to a modern sensibility. To import our own conceptions and distinctions as virtually universal analytic categories without a detailed, nuanced and contextualized reading of primary sources – especially those that discuss these issues explicitly – is a recipe for historiographic confusion. Unfortunately, Casali's conceptual imprecision on this issue also affects her larger argument on the changes that took place in relation to astrology during the Counter-Reformation, with the formation of what she calls «Catholic astrology».

To understand properly the distinction between judicial and natural astrology, one must examine a range of authors' usages over time, say, from Albertus Magnus's *Speculum astronomiae* (c. 1270) to the article «astrology» in the first edition of Ephraim Chambers's *Cyclopaedia* (1728) which was translated verbatim in the first edition of Diderot and d'Alembert's *Encyclopédie* (1751). Albertus clearly distinguishes the two «sciences of the stars», what we would call astronomy and astrology, following Ptolemy's equally clear distinction in *Tetrabiblos* I, 1. For

Albertus, «astrology» is called the «scientia iudiciorum astrorum», which embraces all four kinds of practical astrology: revolutions, nativities, elections and interrogations, thus collapsing the normal modern distinction. Chambers, on the other hand, makes very much the same distinction that is normally meant, as in Casali, by natural vs judicial astrology. I am not arguing that this distinction is not important and that it can never be useful, only that it must be used in a properly historicized manner.

What, then, about the place of astrology within the premodern map of knowledge? Astrology was taught for several centuries in a form I call 'astrologizing Aristotelianism', which articulated Aristotle's natural philosophy within a fundamentally Ptolemaic mathematical framework composed of mathematical astronomy and geography integrated with a geometrical-optical model of planetary action. This astrologizing Aristotelianism was taught in three distinct scientific disciplines (mathematics, natural philosophy and medicine) at the best premodern universities (including Bologna and Padua), as we can tell *inter alia* from the well-known 1405 Bologna statutes.⁴ This brings us to the subject of Casali's first chapter: *The Professional Astrologer*.

Given that Casali is based at the University of Bologna, it would have been of great interest for her to develop our understanding of the culture of prognostication at the university in greater detail. To this end the 1405 statutes are extremely important, in that, in addition to laying out an integrated four-year course in arts and medicine comprising mathematics, natural philosophy and medicine (all of which had a strong astrological component), they also require that the professor of astrology compose and publish an annual prognostication, and that he also participate in and publish two disputations annually. With respect to the first, a more tightly focused systematic study of the full range of prognostications and their authors at Bologna, both at the university and in the *piazze*, and then a comparison with other centers would be of great interest. I do not know of any research on astrological disputations at Bologna, a subject, which, if conducted over its entire historical trajectory from the fourteenth into the eighteenth century would also be very interesting, clarifying, among other things, when precisely these statutory requirements fell into desuetude at the university and, hopefully, how this came about and why.

These concerns lead to another major area of interest: how astrology came to be removed from its previously central place in premodern Western science during the scientific revolution. Although Casali does not treat this issue directly, she provides a great deal of relevant information. The usefulness of her analysis, however, is diminished by the lack of a clear and explicit framework of interpretation. One of my central research questions is to discover when exactly astrology was removed from its teaching in the three disciplines mentioned above: mathematics, natural philosophy and medicine, especially at the universities in Italy, mainly Bologna, Padua and Ferrara. With respect to its teaching and practice in the mathematics course, for example, I have found preliminary evidence from the changing contents of printed ephemerides c. 1500-1800 to be particular-

4. For a detailed reconstruction, see chapters two and three of my doctoral dissertation cited above.

ly revealing. Indeed, throughout the sixteenth and most of the seventeenth centuries, all of the ephemerides I have examined contain both extensive astrological introductions (including instructions for using the enclosed tables of houses to construct horoscopes) and detailed specifically astrological information in the annual tables proper (including fully constructed horoscopes for the sun's ingress into Aries and full tables of planetary aspects). These contents begin to change only at the beginning of the eighteenth century.

Casali provides interesting related evidence in her analysis of the changing structure of annual prognostications in chapter ten. She argues for three main stages. In the first, a professor of astrology composed the annual prognostications, which had a rich astrological content. She calls these «learned» prognostications. Although there was a long period of overlap in the sixteenth and seventeenth centuries, the next stage moves the prognostications' center of gravity from the universities into the public world of the *piazza* with a concomitant change from learned to popular prognostications. There is a striking change in content from the detailed astrological analyses for the upcoming year based on properly constructed horoscopes for the precise moment of the sun's ingress into Aries with the full panoply of relevant astrological details. These learned prognostications were composed into the seventeenth century by such eminent professors of astrology as Giovanni Antonio Magini at Bologna (died 1617) and Andreas Argoli at Rome and later Padua (where he died in the 1650s). The popular almanacs, on the other hand, based their prognostications on a simplified generalized astrology, namely, on the lord of the year and a truncated set of astrological aspects. The final transformation in this development was to remove the astrology altogether from the prognostications except insofar as the rhythm of the year with its lunar cycles related to generally accepted views of medicine, agriculture and meteorology. Casali's reconstruction here adds much to our understanding of the breadth and increasing popularity of this complex literary genre.

Elide Casali's *Le spie del cielo* sheds a great deal of new light on much important and underutilized source material relating to the histories of education, politics, religion, society and culture as well as the histories of science and philosophy, and the history of the book. I hope it will find a host of researchers to develop and refine the investigations begun and gathered together here. I recommend it strongly, and the affordable price should fall well within every library's and most scholars' research budgets.

N. Weill-Parot, *Les 'images astrologiques' au Moyen Age et à la Renaissance. Spéculations intellectuelles et pratiques magiques (xii^e-xv^e siècle)*, Champion, Paris 2001, 988 pp.

Lo scopo del libro è di ricostruire la genesi e lo sviluppo storico di una nozione, quella di *imago astronomica*, a partire dalla sua formulazione nel xiii secolo fino al suo apogeo al termine del xv secolo. L'autore intende dare un nuovo contributo per la storia intellettuale di quegli oggetti di natura magico-astrologica che di volta in volta sono stati chiamati talismani, amuleti o *images*. Essi sono al centro delle trattazioni di eminenti protagonisti della cultura filosofica, alcuni dei quali hanno difeso la conciliabilità del loro uso con la fede cristiana, in quanto il loro potere deriverebbe dalla natura e non dal commercio illecito con entità demoniache. Ma quando e dove nasce la nozione di *imago astronomica*, ovvero la teoria di un uso naturale di tali oggetti? Secondo l'autore bisogna rispondere a questa domanda fondamentale – fino ad ora non pienamente soddisfatta dalla storiografia – per comprendere a fondo il senso delle dispute intorno alle *images* (p. 17). Dunque egli mostra come tale nozione compaia per la prima volta nello *Speculum astronomiae* – spesso attribuito ad Alberto Magno e composto dopo la metà del '200 – tramite un'analisi minuziosa di tutte le fonti esplicite e implicite richiamate dal testo. Nel capitolo xi dello *Speculum*, dunque, si definisce per la prima volta l'*imago astronomica* come un oggetto dove è incisa una figura e che, anche grazie a essa, trae la propria virtù dalle figure celesti, mantenendo la propria azione in un ambito naturale. A partire da questa formulazione, Weill-Parot analizza il percorso storico-intellettuale di tale nozione per comprendere i motivi di quella che è stata una vera e propria rinascita del tema nel secondo '400, soprattutto in Italia. Su questa via siamo invitati a visitare diversi campi del sapere: le *images* sono, infatti, un grande e complesso crocevia nel quale si incontrano filosofia naturale, medicina, astrologia e teologia. Si procede analizzando un notevole numero di testi e autori più e meno noti. Tra le grandi figure che hanno dominato il panorama filosofico del basso Medioevo spiccano Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, che presentano due posizioni di riferimento diverse. È ritenuta necessaria anche una digressione sul più ampio rapporto tra *ars* e *natura* – per come è affrontato da autori come Roger Bacon – che coinvolge anche il tema dell'alchimia. Un'ampia parte del volume è poi dedicata al rapporto tra *images* e medicina, il quale, come giustamente mette in luce l'autore, è rilevante per almeno due ragioni: perché è l'incontro tra una nozione nata fuori dall'ambito universitario e una disciplina che dal xiii secolo è al centro di esso; e perché è nell'ambito medico che la teoria e l'uso delle *images* ha avuto il più largo uso. Esse compaiono spesso nei testi contro i veleni in generale – si pensi a quelli di Arnaldo da Villanova e Pietro d'Abano – e in quelli contro la peste – a partire dalla metà del '300 – come forme terapeutiche che rientrano nell'ambito dei rimedi naturali. Weill-Parot si sofferma ampiamente anche sul «tournant ficinien» di questa storia. Si tratta del *De vita coelitus comparanda* di Ficino – iii libro *De vita* –, del quale, sulla scorta di studi celebri come quelli di D. P. Walker, si sottolinea l'ambigua trattazione delle *images*. Inoltre, passando attraverso l'analisi delle fonti antiche e medievali del testo, si nota come le nozioni di *spiritus* e di simpatia universale, favorite dal ritorno del neoplatonismo, abbiano coadiuvato la posizione ficiniana. Questo fortunata opera è considera-

ta una delle principali fonti celate dell'*Opus praeclarum de imaginibus astrologicis* del medico Gerolamo Torrella – opera edita intorno all'anno 1500 e ultima tappa del percorso proposto da Weill-Parot. Essa è essenzialmente «une oeuvre de compilation» che, nel momento stesso in cui presenta la lunga trattazione sulle posizioni che si possono tenere rispetto all'argomento, segna anche l'apogeo della fortuna europea delle *imagines*.

Il volume termina con degli «Annexes» – tavole e trascrizioni da mss. –, un glossario essenziale, un'ampia bibliografia di fonti primarie e secondarie, un indice degli autori e uno delle *imagines* trattate. Infine va notato che l'utilità di questo libro risiede nel fatto che si presta facilmente a diversi livelli di lettura. Esso, infatti, contiene una ricca antologia di testi inediti o rari – in originale e in traduzione francese –, un'esposizione delle principali posizioni storiografiche assunte durante il '900 sul tema, e ricche informazioni bio-bibliografiche sui molti autori trattati. Il libro dunque è allo stesso tempo una fondata ricostruzione storica di uno dei più affascinanti capitoli della nostra cultura e una generosa messa a disposizione di strumenti di ricerca.

T.K.

Aby Warburg e le metamorfosi degli antichi dèi, a cura di M. Bertozzi, Franco Cosimo Panini Editore, Ferrara 2002, xi-290 pp.

Sono raccolti in questo volume i materiali del convegno su *Aby Warburg e le metamorfosi degli antichi dèi*, svoltosi a Ferrara il 24-26 settembre 1998. Il nucleo intorno al quale le diverse relazioni vengono ruotando è costituito dalla conferenza *Italienische Kunst und internationale Astrologie in Palazzo Schifanoia zu Ferrara*, svolta da Warburg al x Congresso Internazionale di Storia dell'Arte, tenutosi a Roma nel 1912: la ricerca che risolveva infine l'enigma delle figure rappresentate nella fascia mediana degli affreschi del Salone dei Mesi, in esse identificando le antiche immagini dei decani, raffiguranti le 36 costellazioni che sorgono parallelamente a ciascuno dei dieci gradi della fascia zodiacale. Utilizzando i frutti di un paziente lavoro di ricerca, in cui aveva potuto mettere a frutto su un terreno specifico l'ampia documentazione raccolta da Boll a partire da molteplici testi astrologici ellenistici, arabi e medioevali (e sul rapporto anche personale fra Warburg e Boll si può qui vedere la relazione di Maurizio Ghelardi), lo studioso amburghese, come osserva Dorothea Mcewan, presenta il primo esempio della sua analisi di un suo tema centrale: la *Wanderwege des Geistes*, l'interscambio del pensiero, la peregrinazione e le metamorfosi delle idee e delle immagini (*Corrispondenze personali e zodiacali*, p. III). Nel cammino novecentesco della storiografia dell'arte, e della storia della cultura e delle idee, la conferenza segnava una data importante. Ma, attraendo l'attenzione, a proposito di un punto specifico, sulla lunga durata di motivi astrologici e mitologici, oltre i confini dell'età antica, ben dentro l'immaginario, la cultura e il pensiero del Rinascimento, essa ha grandi meriti anche sul terreno della storia dell'astrologia.

Certo la valutazione che Warburg propose del ruolo storico dell'arte di Urania risenti del peso di quella che il suo maestro Justi (la cui influenza è ricostruita nella bella relazione di Ezio Raimondi) chiamava la sostanza seconda, la cultura della quale un intellettuale partecipa essendone in varia misura condizionato.

ta una delle principali fonti celate dell'*Opus praeclarum de imaginibus astrologicis* del medico Gerolamo Torrella – opera edita intorno all'anno 1500 e ultima tappa del percorso proposto da Weill-Parot. Essa è essenzialmente «une oeuvre de compilation» che, nel momento stesso in cui presenta la lunga trattazione sulle posizioni che si possono tenere rispetto all'argomento, segna anche l'apogeo della fortuna europea delle *imagines*.

Il volume termina con degli «Annexes» – tavole e trascrizioni da mss. –, un glossario essenziale, un'ampia bibliografia di fonti primarie e secondarie, un indice degli autori e uno delle *imagines* trattate. Infine va notato che l'utilità di questo libro risiede nel fatto che si presta facilmente a diversi livelli di lettura. Esso, infatti, contiene una ricca antologia di testi inediti o rari – in originale e in traduzione francese –, un'esposizione delle principali posizioni storiografiche assunte durante il '900 sul tema, e ricche informazioni bio-bibliografiche sui molti autori trattati. Il libro dunque è allo stesso tempo una fondata ricostruzione storica di uno dei più affascinanti capitoli della nostra cultura e una generosa messa a disposizione di strumenti di ricerca.

T.K.

Aby Warburg e le metamorfosi degli antichi dèi, a cura di M. Bertozzi, Franco Cosimo Panini Editore, Ferrara 2002, xi-290 pp.

Sono raccolti in questo volume i materiali del convegno su *Aby Warburg e le metamorfosi degli antichi dèi*, svoltosi a Ferrara il 24-26 settembre 1998. Il nucleo intorno al quale le diverse relazioni vengono ruotando è costituito dalla conferenza *Italienische Kunst und internationale Astrologie in Palazzo Schifanoia zu Ferrara*, svolta da Warburg al x Congresso Internazionale di Storia dell'Arte, tenutosi a Roma nel 1912: la ricerca che risolveva infine l'enigma delle figure rappresentate nella fascia mediana degli affreschi del Salone dei Mesi, in esse identificando le antiche immagini dei decani, raffiguranti le 36 costellazioni che sorgono parallelamente a ciascuno dei dieci gradi della fascia zodiacale. Utilizzando i frutti di un paziente lavoro di ricerca, in cui aveva potuto mettere a frutto su un terreno specifico l'ampia documentazione raccolta da Boll a partire da molteplici testi astrologici ellenistici, arabi e medioevali (e sul rapporto anche personale fra Warburg e Boll si può qui vedere la relazione di Maurizio Ghelardi), lo studioso amburghese, come osserva Dorothea Mcewan, presenta il primo esempio della sua analisi di un suo tema centrale: la *Wanderwege des Geistes*, l'interscambio del pensiero, la peregrinazione e le metamorfosi delle idee e delle immagini (*Corrispondenze personali e zodiacali*, p. III). Nel cammino novecentesco della storiografia dell'arte, e della storia della cultura e delle idee, la conferenza segnava una data importante. Ma, attraendo l'attenzione, a proposito di un punto specifico, sulla lunga durata di motivi astrologici e mitologici, oltre i confini dell'età antica, ben dentro l'immaginario, la cultura e il pensiero del Rinascimento, essa ha grandi meriti anche sul terreno della storia dell'astrologia.

Certo la valutazione che Warburg propose del ruolo storico dell'arte di Urania risenti del peso di quella che il suo maestro Justi (la cui influenza è ricostruita nella bella relazione di Ezio Raimondi) chiamava la sostanza seconda, la cultura della quale un intellettuale partecipa essendone in varia misura condizionato.

Un residuo della concezione evoluzionistica ottocentesca (la cui presenza nella formazione dello studioso amburghese fu autorevolmente segnalata da Ernst Gombrich), per la quale le conoscenze si strutturano secondo il passaggio dal prelogico al logico, dal prerazionale al razionale, dalla magia alla scienza, lo indusse ad una identificazione della astrologia come la progenitrice prerazionale dell'astronomia, che la storiografia delle scienze esatte dell'antichità avrebbe presto smentito. Ma la fragile griglia interpretativa non diminuisce la rilevanza dei risultati cui gli studi di Warburg pervengono sul terreno della storia dell'astrologia, poiché essi attirano l'attenzione su di un momento specifico della presenza rinascimentale dell'arte di Urania, e contribuiscono a mettere a fuoco un suo duplice carattere: da una parte, la stabilità di molti dei suoi riferimenti, che si ripresentano immutati in molteplici contesti attraversando epoche storiche anche molto lontane una dall'altra; dall'altra parte, le variazioni plurime di questi stessi motivi, degne esse stesse di divenire oggetto di adeguato apprezzamento storiografico. Di ambedue i lati della questione sono buon esempio proprio i decani, che gli affreschi di Ferrara ripropongono a partire da una consolidata tradizione, ma per i quali, come hanno mostrato Elsbeth Jaffé e Kristen Lippincott, non esistono, per dirla con Bertozzi (p. 20), trattati astrologici, anche illustrati, che possano costituire il modello unico.

Chi voglia approfondire in rapporto alle raffigurazioni dei decani il nesso continuità-variazione in storia dell'astrologia troverà molti spunti in alcuni dei contributi qui raccolti: quello di Bertozzi sul *vir niger*, ovvero il primo decano dell'Ariete; quello di Hübner sui *paranatellonta* del segno zodiacale dei Pesci; quello di J.-H. Abry, che mette per la prima volta a confronto con le figure di Schifanoia le rappresentazioni decaniche delle tavolette di epoca alessandrina, ritrovate alla fine degli anni Sessanta del Novecento in un pozzo del villaggio di Grand, in Lorena, nella zona nella quale sorse nell'antichità un santuario, probabilmente dedicato alla divinità indigena di Apollo Grannus.

O.P.F.

Le recensioni sono di Teodoro Katinis e Ornella Pompeo Faracovi.

IL CONVEGNO INTERNAZIONALE DI FIRENZE SU
LA MAGIA NELL'EUROPA MODERNA

L'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento ha promosso, nei giorni 2-4 ottobre 2003, un convegno internazionale di studi dal titolo *Tra antica sapienza e filosofia naturale, la magia nell'Europa moderna. Tradizione e mutamento*. Ai lavori, introdotti da M. Ciliberto, hanno partecipato nell'ordine: M.J.B. Allen (*Ficino's Magical Mousing Cat: Knowing when to Pounce*); W. Tega (*L'uomo al centro: nuovi sistemi del sapere per l'Europa moderna*); J. Hankins (*Ficino and the Magical Powers of Soul*); V. Perrone Compagni (*La magia ermetica tra Medioevo e Rinascimento*); M.A. Ceppari - V. Serino - P. Turrini (*Tra Ermete Trismegisto e la 'occulta philosophia'. Cultura ermetica e pratiche magiche a Siena tra '400 e '500*); B. Copenhaver (*The Cabala in Pico's Magic. Reading the Oration by way of the Conclusions*); R. Kieckhefer (*The Concept of Natural Magic in Jacques Lefèvre d'Étaples*); G. Busi (*La koinè magica latino-ebraica nel Rinascimento italiano. Traduzioni, invenzioni e chimere bibliografiche*); F. Bacchelli (*Cabala, teurgia e filosofia dell'amore in Leone Ebreo*); A. Angelini (*Archemastria e architettura del sapere nel '500*); C. Vasoli (*Per una rilettura della Démonomanie di Jean Bodin*); M. Matteoli - R. Sturlese (*Il canto di Circe e la 'magia' dell'arte della memoria di Bruno*); E. Canone (*Una scala per l'al di qua. L'orizzonte filosofico della magia – e dell'ermetismo – secondo Giordano Bruno*); E. Scapparoni (*«Efficacissimus filius Dei». Su Cristo mago nel secondo '500*); N. Tirinnanzi (*Eroi e demoni da Ficino a Bruno*); P. Rossi (*Tra magia e scienza: vecchi e nuovi miti*), S. Bassi (*Metamorfosi della magia bruniana*); G. Ernst (*Magia naturale, segni e divinazione in Tommaso Campanella*); I. Rowland (*Athanasius Kircher fra magia egiziana e magia naturalis*); M. Picardi (*Dalla magia talismanica alla caccia alle streghe: le ambiguità della polemica antimagica di Charles Sorel*); L. Bianchi (*Libertinismo e magia: la critica di Gabriel Naudé alla tradizione magica e ai Rosacroce*); M. Benitez (*La bibliothèque magique de Bonaventure de Fourcroy*); O. Faracovi (*«Quei maledetti libri negromantici». La critica astrologica della magia*); P.R. Blum (*Benedictus Pererius: tra magia, filosofia della natura e metafisica*); L. Spruit (*La magia e le Congregazioni romane dell'Inquisizione e dell'Indice*); J.-C. Margolin (*Sur les vertues magiques de quelques plantes et les opinions diverses à leur sujet dans l'Europe de la Renaissance*); A. Maggi (*Storiografia e pratiche magiche in Strozzi Cigogna: Il palagio degli incanti, 1605, Magiae omnifariae, 1606*); M. Rossi (*Federico Zuccari a Torino: l'Idea incarnata e i talismani per Carlo Emanuele I di Savoia*); F. Crasta (*Dalla scienza alla magia: su alcuni percorsi della ragione tra '600 e '700*); A. Orsucci (*Antichisti e storici del Rinascimento nel primo '900: nuove ricerche sulla magia e sul sincretismo religioso della tarda antichità*).

Dai numerosi interventi che si sono susseguiti nelle tre dense giornate fiorentine è emerso, ancora una volta e con sempre maggiore chiarezza, il peso rilevante che la tradizione magico-ermetica ebbe ad esercitare sul pensiero di non pochi fra i maggiori esponenti della filosofia e della scienza moderne. Attraverso gli studi di E. Garin, W. Pagel, F. A. Yates, D. P. Walker, P. Rossi, ci si è resi conto che magia e scienza costituiscono alle soglie della modernità un intreccio non facilmente districabile, e che la struttura del sapere scientifico, il rigore logico, la controllabilità delle asserzioni, la pubblicità dei metodi, non sono categorie dello spirito ma conquiste storiche (P. Rossi). La magia tende a soddisfare

nell'ambito della cultura rinascimentale esigenze che la filosofia ha praticamente eluso. Le critiche che Giordano Bruno rivolge nelle sue opere all'astronomia matematica e alla meccanica, ad esempio, condurranno il filosofo a scoprire, nella magia, nuovi orizzonti conoscitivi. L'insegnamento della magia, antiteologico e antimetafisico, propone, infatti, una teoria organica della natura: Circe mostrerà negli *Eroici furori* che la vera arte della natura consiste nel cercare il sommo bene nei contrari e nella vicissitudine (E. Canone). La magia costituisce quindi l'aspetto attivo e dinamico dei rapporti tra l'uomo e il cosmo, e molti autori, come è stato affermato, elaborarono «una visione razionale dell'operatività magica» (V. Perrone Compagni), a fondamento della quale vi è l'idea dell'animazione del mondo. La magia naturale, infatti, è spiegata da Tommaso Campanella alla luce dei concetti di 'senso' e di 'spirito', e colui che l'esercita con «magnanimità» saprà agire sulle passioni e tenderà a incrementare i valori vitali (G. Ernst). Il mago non è un violatore dell'ordine costituito nella natura, anzi ne è il perfezionatore: la nuova magia cristiana di cui parla Pico nell'*Orazione*, «realizzazione finale della filosofia naturale», prepara alla teologia e all'unione con Dio (B. Copenhaver). L'attività magica è un proseguimento dell'opera creativa di Dio, e il mago si occupa delle cose del mondo, dal momento che, come sostiene Leone Ebreo, chi si dedica esclusivamente alla contemplazione interrompe il flusso che proviene dal cielo, sottraendosi ai processi vitali della natura (F. Bacchelli). Così teso tra due mondi, l'uomo è un Giano bifronte, come leggiamo nella *Démonomanie* di Jean Bodin, il quale, sulla scorta di Porfirio e di Giamblico, popola il suo cosmo finito di spiriti benigni e demoni malvagi, tutti al servizio di Dio, unico e infinito, ministri della sua volontà assoluta (C. Vasoli). L'uomo al centro dei nuovi sistemi del sapere, che elabora una teoria generale della conoscenza in grado di guidarlo nel suo sforzo costruttivo, è un altro dei temi posti in evidenza dagli interventi di W. Tega e A. Angelini, che hanno insistito sul nesso tra magia, enciclopedismo e arte della memoria. Proprio la nuova arte della memoria doveva essere capace per Bruno di formare il mago, nel significato «più nobile e principale» del termine, come dice il Nolano nel *De magia naturali*, cioè un «sapiente con la capacità di agire» (M. Matteoli - R. Sturlese). Sulla magia bruniana si è insistito riguardo alle sue implicazioni politico-religiose, in relazione alla figura e ai poteri di Cristo e al nesso con la *fides* nel *Sigillus* (E. Scapparone); alle sue metamorfosi, che portano il filosofo a liquidare nel *De vinculis* le componenti di carattere astrologico e misterico dell'operare magico (S. Bassi); al passaggio dal *De magia mathematica*, decisamente influenzato dalle dottrine di Ficino e di Agrippa, al *De magia naturali*, che presenta un'ampia analisi dei demoni, inserita in una «teoria magica senza prassi» (N. Tirinnanzi). Alla distinzione tra pratica della magia e teoria magica si richiama anche Marco Lipomano, nobile veneziano, in una lettera scritta in ebraico intorno al 1421 al dotto Crescas Me'ir, per giustificare il suo interesse nei confronti di alcuni testi, preziosi e segreti, «che non si trovano nella lingua dei cristiani» (G. Busi); mentre decisamente pratico è l'interesse di alcuni esponenti della cultura senese tra '400 e '500 che si ispirano al sapere occulto della tradizione ermetica (M. A. Cepari - V. Serino - P. Turrini). Due interventi sono stati dedicati in particolare a Marsilio Ficino. Si è tornati sul concetto di *spiritus*, ma soprattutto si è trattato del potere dell'anima, interpretata come centro di convergenza delle forze occulte del cosmo, sostenendo che la magia ficiniana pretende di essere più poten-

te di quanto la critica abbia fino ad ora rilevato (J. Hankins). Ci si è poi soffermati in particolari sui libri XI e XIII della *Theologia platonica*, dunque sul tema del potere, a volte malefico, dell'immaginazione e della fantasia, sull'*idolum* e i 'veicoli' dell'anima, sulla natura dei miracoli (M.J.B. Allen). Non sono mancati interventi su altri autori rilevanti. Innanzitutto Athanasius Kircher, figura eclettica tra il Rinascimento e la modernità, e Lefèvre d'Etaples, con il suo *De magia naturali*. Ma anche Bonaventure de Fourcroy, che nella seconda metà del '600 raccoglieva una imponente *bibliotheca magica*, Benedictus Pererius, impegnato nello studio critico della tradizione cabalistica e della lingua ebraica, e Strozzi Cigogna, che scrive sul linguaggio degli spiriti e sulla possibilità di comunicazione tra di essi e il mondo umano. E inoltre, tra coloro che esprimono critiche verso il mondo magico: Charles Sorel, che nella prima metà del '600 combatte contro credenze e pratiche quali l'astrologia e l'uso dei talismani, e Gabriel Naudé, il quale vuole passare tutte le credenze magiche al «setaccio della ragione» tramite strumenti storico-critici, arrivando a condannare, tra gli altri, i Rosacroce come ciarlatani e Paracelso come impostore della medicina. La relazione di J.C. Margolin è stata invece dedicata alla fortuna rinascimentale di alcune piante medicinali, ad esempio la celebre mandragora, alle quali sono stati attribuiti effetti meravigliosi grazie anche agli aneddoti di natura mitologica che sono parte integrante della loro storia. Altre relazioni sono state dedicate al rapporto tra magia e astrologia, insistendo sulla differenza tra una «magia astrale» e una «magia astrologica» e sulla storia di entrambe (O. Faracovi), e alla censura delle opere magiche condotta nel '500 dalla chiesa, analizzando i procedimenti legali contro celebri autori, quali Girolamo Cardano, Giovanni Battista Della Porta e Paracelso (L. Spruit).

TEODORO KATINIS · SANDRA PLASTINA

ABBREVIAZIONI E SIGLE

GIORDANO BRUNO

<i>Animadversiones</i>	<i>Animadversiones circa lampadem Lullianam</i>
<i>Ars deform.</i>	<i>Ars deformationum</i>
<i>Ars mem.</i>	<i>Ars memoriae</i>
<i>Ars rem.</i>	<i>Ars reminiscendi</i>
<i>Articuli adv. math.</i>	<i>Articuli centum et sexaginta adversus huius tempestatis mathematicos atque philosophos</i>
<i>Articuli adv. Perip.</i>	<i>Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus Peripateticos</i>
<i>Artificium peror.</i>	<i>Artificium perorandi</i>
<i>Asino cill.</i>	<i>Asino cillenico</i>
<i>Cabala</i>	<i>Cabala del cavallo pegaseo. Con l'aggiunta dell'Asino cillenico</i>
<i>Camoer. acrot.</i>	<i>Camoeracensis acrotismus</i>
<i>Candelaio</i>	<i>Candelaio</i>
<i>Cantus</i>	<i>Cantus Circaeus</i>
<i>Causa</i>	<i>De la causa, principio et uno</i>
<i>Cena</i>	<i>La cena de le Ceneri</i>
<i>De comp. architect.</i>	<i>De compendiosa architectura et complemento artis Lullii</i>
<i>De imag. comp.</i>	<i>De imaginum, signorum et idearum compositione</i>
<i>De immenso</i>	<i>De innumerabilibus, immenso et infigurabili</i>
<i>De lamp. combin.</i>	<i>De lampade combinatoria Lulliana</i>
<i>De magia</i>	<i>De magia</i>
<i>De magia math.</i>	<i>De magia mathematica</i>
<i>De minimo</i>	<i>De triplici minimo et mensura</i>
<i>De monade</i>	<i>De monade, numero et figura</i>
<i>De Mord. circ.</i>	<i>De Mordentii circino</i>
<i>De progressu</i>	<i>De progressu et lampade venatoria logicorum</i>
<i>De rerum princ.</i>	<i>De rerum principiis, elementis et causis</i>
<i>De somn. int.</i>	<i>De somnii interpretatione</i>
<i>De spec. scrutin.</i>	<i>De specierum scrutinio et lampade combinatoria Raymundi Lullii</i>
<i>De umbris</i>	<i>De umbris idearum</i>
<i>De vinctulis</i>	<i>De vinctulis in genere</i>
<i>Explicatio</i>	<i>Explicatio triginta sigillorum</i>
<i>Figuratio</i>	<i>Figuratio Aristotelici Physici auditus</i>
<i>Furori</i>	<i>De gli eroici furori</i>
<i>Idiota triumph.</i>	<i>Idiota triumphans</i>
<i>Infinito</i>	<i>De l'infinito, universo e mondi</i>
<i>Lampas trig. stat.</i>	<i>Lampas triginta statuarum</i>
<i>Libri Phys. Aristot.</i>	<i>Libri Physicorum Aristotelis explanati</i>
<i>Med. Lull.</i>	<i>Medicina Lulliana</i>
<i>Mordentius</i>	<i>Mordentius</i>
<i>Orat. cons.</i>	<i>Oratio consolatoria</i>
<i>Orat. valed.</i>	<i>Oratio valedictoria</i>
<i>Praelect. geom.</i>	<i>Praelectiones geometricae</i>
<i>Sig. sigill.</i>	<i>Sigillus sigillorum</i>
<i>Spaccio</i>	<i>Spaccio de la bestia trionfante</i>
<i>Summa term. met.</i>	<i>Summa terminorum metaphysicorum</i>
<i>Thes. de magia</i>	<i>Theses de magia</i>
BDD	<i>Due dialoghi sconosciuti e due dialoghi noti: Idiota triumphans - De somnii interpretatione - Mordentius - De Mordentii circino, a cura di G. Aquilecchia, Roma 1957.</i>
BDFI	<i>Dialoghi filosofici italiani, a cura di M. Ciliberto, Milano 2000.</i>
BDI	<i>Dialoghi italiani. Dialoghi metafisici e Dialoghi morali, nuovamente ristampati con note da G. Gentile, 3ª ed. a cura di G. Aquilecchia, Firenze 1958 (2ª rist. 1985).</i>
BOEUC	<i>Oeuvres complètes de Giordano Bruno, collection dirigée par Y. Hersant - N. Ordine. Oeuvres italiennes, édition critique établie par G. Aquilecchia, Paris: i. Chandelier, introd. philol. de G. Aquilecchia, préf. et notes de G. Barberi Squarotti, trad. de Y. Hersant, 1993; ii. Le souper des Cendres, préf. de A. Ophir, notes de G. Aquilecchia, trad. de Y. Hersant, 1994; iii. De la cause, du principe et de l'un, introd. de M. Ciliberto, notes de G. Aquilecchia, trad. de L. Hersant, 1996; iv. De l'infini, de l'univers et des mondes, introd. de M. A. Granada, notes de J. Seidengart, trad. de J.-P. Cavaillé, 1995; v. Expulsion de la bête triomphante, introd. de N. Ordine, notes de M. P. Ellero, trad. de J. Balsamo, 1999 (2 voll. con paginazione continua); vi. Cabale du cheval pégaséen, préf. et notes de N. Badaloni, trad. de T. Dagron, 1994; vii. Des fureurs héroïques, introd. et notes de M. A. Granada, trad. de P.-H. Michel revue par Y. Hersant, 1999. Oeuvres complètes, iii. Documents, i. Le procès, intr. et texte de L. Firpo, trad. et notes de A.-Ph. Segonds, 2000.</i>
BOI	<i>Opere italiane, ristampa anastatica delle cinquecentine, a cura di E. Canone, Firenze 1999, 4 voll.</i>
BOL	<i>Opera latine conscripta, publicis sumptibus edita, recensent F. Fiorentino [V. Imbriani, C.</i>

- M. Tallarigo, F. Tocco, H. Vitelli], Neapoli [Florentiae], 1879-1891, 3 voll. in 8 parti: I,I (Neapoli 1879), I,II (Neapoli 1884), I,III (Florentiae 1889), I,IV (Florentiae 1889); II,I (Neapoli 1886), II,II (Florentiae 1890), II,III (Florentiae 1889); III (Florentiae 1891).
Opere magiche, edizione diretta da M. Ciliberto, a cura di S. Bassi, E. Scapparone, N. Tirinnanzi, Milano 2000.
Praelectiones geometricae - Ars deformationum, testi inediti a cura di G. Aquilecchia, Roma 1964.
Spaccio de la bestia trionfante, a cura di E. Canone, 2° ed., Milano 2001.
De umbris idearum, a cura di R. Sturlese, premessa di E. Garin, Firenze 1991.
Poemi filosofici latini: De triplici minimo et mensura - De monade, numero et figura - De innumerabilibus, immenso et infigurabili, ristampa anastatica delle cinquecentine, a cura di E. Canone, La Spezia 2000.

Documenti
 Firpo, *Processo*
 Salvestrini, *Bibliografia*

Documenti della vita di Giordano Bruno, a cura di V. Spampinato, Firenze 1933.
 L. Firpo, *Il processo di Giordano Bruno*, a cura di D. Quaglion, Roma 1993.
 V. Salvestrini, *Bibliografia di Giordano Bruno (1582-1950)*, 2° ed. postuma a cura di L. Firpo, Firenze 1958.

Spampinato, *Vita*

V. Spampinato, *Vita di Giordano Bruno*, con documenti editi e inediti, Messina 1921, 2 voll.

TOMMASO CAMPANELLA

Afor. pol.
 Antiveneti
 Apologia
 Apologia 2001
 Art. proph.
 Astrol.
 Ath. triumph.

Aforismi politici, a cura di L. Firpo, Torino 1941, pp. 89-142.
Antiveneti, a cura di L. Firpo, Firenze 1944.
Apologia pro Galileo, Francofurti 1622, in *Opera latina*, I, pp. 475-532.
Apologia pro Galileo / Apologie de Galilée, texte, trad. et notes par M.-P. Lerner, Paris 2001.
Articuli prophetales, a cura di G. Ernst, Firenze 1977.
Astrologicorum libri VII, Francofurti 1630, in *Opera latina*, II, pp. 1081-1346.
Atheismus triumphatus, in *Atheismus triumphatus... De gentilismo non retinendo...*, Parisiis 1636, pp. 1-252.

Città del Sole

La Città del Sole, a cura di L. Firpo, nuova ed. a cura di G. Ernst e L. Salvetti Firpo, Roma-Bari 1997.

Discorsi ai principi
 Epilogo
 Gent.
 Lettere
 Lettere 2
 Medic.
 Metaphysica
 Mon. Francia

Discorsi ai principi d'Italia e altri scritti filo-ispatici, a cura di L. Firpo, Torino 1945, pp. 91-164.
Epilogo Magno, a cura di C. Ottaviano, Roma 1939.
De gentilismo non retinendo, in *Atheismus triumphatus...*, Parisiis 1636, pp. 1-63.
Lettere, a cura di V. Spampinato, Bari 1927.
Lettere 1595-1938, a cura di G. Ernst, Pisa-Roma 2000.
Medicinalium libri VII, Lugduni 1635.

Mon. Messia
 Mon. Messiae
 Mon. Spagna

Metaphysica, Parisiis 1638; rist. anast. a cura di L. Firpo, Torino 1961.
Monarchia di Francia, in *Monarchie d'Espagne et Monarchie de France*, testo ital. a cura di G. Ernst, trad. fr. di N. Fabry, Paris 1997, pp. 373-597.
Monarchia del Messia, a cura di V. Frajese, Roma 1995.
Monarchia Messiae, Aesii 1633; rist. anast. a cura di L. Firpo, Torino 1960.
Monarchia di Spagna, in *Monarchie d'Espagne et Monarchie de France*, testo ital. a cura di G. Ernst, trad. fr. di S. Waldbaum, Paris 1997, pp. 1-371.

Op. lat.

Opera latina Francofurti impressa annis 1617-1630, rist. anast. a cura di L. Firpo, Torino 1975, 2 voll.

Opuscoli
 Phil. rat.
 Phil. realis
 Phil. sens.
 Poesie
 Praedest.

Opuscoli inediti, a cura di L. Firpo, Firenze 1951.
Philosophia rationalis, Parisiis 1638.
Disputationum in quatuor partes suae philosophiae realis libri quatuor, Parisiis 1637.
Philosophia sensibus demonstrata, a cura di L. De Franco, Napoli 1992.
Poesie, a cura di F. Giancotti, Torino 1998.
De praedestinatione et reprobatione et auxiliis divinae gratiae cento Thomisticus, in *Atheismus triumphatus...*, Parisiis 1636, pp. 64-326.

Prodomus
 Quaestiones

Prodomus philosophiae instauranda, Francofurti 1617, in *Opera latina*, I, pp. 28-86.
Quaestiones physiologiae, morales, politicae, oeconomicae in Disputationum in quatuor partes suae philosophiae realis libri quatuor, Parisiis 1637.

Reminiscentur

Quod reminiscuntur et convertuntur ad Dominum universi fines terrae, a cura di R. Amerio, Padova 1939 (II. I-II); Firenze 1955 (I. III, con il titolo *Per la conversione degli Ebrei*); ivi, 1960 (I. IV, con il titolo *Legazioni ai Maomettani*).

Senso delle cose
 Sens. rer. 1620
 Sens. rer. 1637
 Syntagma
 Theologia
 Tommaso Campanella
 Amabile, Castelli

Del senso delle cose e della magia, a cura di A. Bruers, Bari 1925.
De sensu rerum et magia, Francofurti 1620 (in *Opera latina*, I, pp. 87-473).
De sensu rerum et magia, Parisiis 1637.
De libris propriis et recta ratione studendi syntagma, a cura di V. Spampinato, Milano 1927.
Theologia, a cura di R. Amerio, Firenze; poi: Roma 1949.
Tommaso Campanella, testi a cura di G. Ernst, introduzione di N. Badaloni, Roma 1999.
 L. Amabile, *Fra Tommaso Campanella ne' castelli di Napoli*, in *Roma e in Parigi*, Napoli 1887, 2 voll.

Amabile, Congiura

L. Amabile, *Fra Tommaso Campanella, la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia*, Napoli 1882, 3 voll.

Firpo, *Bibliografia*
 Firpo, *Processi*
 Firpo, *Ricerche*

L. Firpo, *Bibliografia degli scritti di Tommaso Campanella*, Torino 1940.
 L. Firpo, *I processi di Tommaso Campanella*, a cura di E. Canone, Roma 1998.
 L. Firpo, *Ricerche campanelliane*, Firenze 1947.

INDICE DEI MANOSCRITTI (2003)

CITTÀ DEL VATICANO

Biblioteca Apostolica Vaticana

St. Ross. 5168, I 58

Vat. Lat. 5159, I 147

Vat. Lat. 5170, I 150

COSENZA

Biblioteca Civica

Ms. 27857, 2 494

FIRENZE

Biblioteca Nazionale Centrale

Gal. 53, I 207

Gal. 81, I 212

Biblioteca Riccardiana

Ms. 524, 2 448, 450

MILANO

Biblioteca Ambrosiana

Ms. G 77, I 249

Ms. T 167, I 249

MÜNCHEN

Universitätsbibliothek

Cod. 692, I 213

NAPOLI

Archivio di Stato

Monasteri soppressi vol. 447, I 160,
175

Monasteri soppressi vol. 457, I 160,
177-178

Monasteri soppressi vol. 458, I 160,
170-173, 178

Monasteri soppressi vol. 581, I 160,
174, 179, 182

Monasteri soppressi vol. 582, I 160,
167, 178-179, 200

Monasteri soppressi vol. 609, I 160, 185

Biblioteca Nazionale "Vittorio
Emanuele III"

Ms. I. D. 54, 2 493

Biblioteca della Società Napoleta-
na di Storia Patria

Pergamene, sez. S. Domenico Maggio-
re, IV, I, I 175

PARIS

Bibliothèque Nationale de France
Nouvelles acquisitions françaises
5172, I 48, 49

Coll. Dupuy 390, I 52

Coll. Dupuy 704, I 249

Coll. Dupuy 803, I 58

ROMA

Archivio Generale dell'Ordine dei
Predicatori

II, 109, I 187

IV, 39, I 191, 200

Biblioteca Casanatense

Ms. 182, I 41

INDICE DELL'ANNATA IX (2003)

Studi

- F. Beretta, *Une deuxième abjuration de Galilée ou l'inaltérable hiérarchie des disciplines* 1, 9
- A. Bönker-Vallon, *Unità nascosta e autoconoscenza. La presenza della tradizione del neoplatonismo cristiano negli Eroici furori* 2, 281
- E. Canone, *Le 'due luci'. Il concerto finale degli Eroici furori* 2, 295
- S. Garcia, *L'image de Galilée ou la trajectoire symbolique du portrait de 1635* 1, 45
- L. Guerrini, «*Con fatiche veramente atlantiche*». *Il primato della scienza nella Lettera a Cristina di Lorena* 1, 61
- A. Maggi, *L'uomo astratto. Filosofia e retorica emblematica negli Eroici furori* 2, 319
- G. Paganini, *Da Jean Bodin a John Selden: il modello noachide della Repubblica delle Lettere* 1, 83
- F. P. Raimondi, *Vanini dal plagio alle fonti: Giulio Cesare Scaligero (1484-1558)* 2, 357
- A. Rebonato, *Icarus, Sophia and the Pegasean Ass* 1, 109
- I. D. Rowland, *Giordano Bruno and vernacular Poetry* 1, 141
- I. D. Rowland, *Giordano Bruno e Luigi Tansillo* 2, 345

Testi e documenti

- M.-P. Lerner, A.-Ph. Segonds, *Éditer et traduire Copernic* 2, 379
- M. Miele, *Giordano Bruno: i documenti napoletani* 1, 159
- M. Wyatt, *La biblioteca in volgare di John Florio. Una bibliografia annotata* 2, 409

Hic labor

Note

- S. Dall'Aglia, *L'inganno di Nostradamus. Sulla dipendenza dell'Épître à César dal Compendio di rivelazioni di Savonarola* 2, 437
- T. Katinis, *Sulle fonti aristoteliche e platoniche del Consilio contro la pestilentia di Ficino* 2, 445

- F. La Nave, *Il geroglifico egizio nel Seicento. Origine egiziana della filosofia e sapienza geroglifica* 2, 453
- L. Simoni Varanini, *La Dissertatio cum Nuncio Sidereo fra Galileo e Bruno* 1, 207
- M. Szentpéteri, *Il Transilvano. The image of Zsigmond Báthory in Campanella's political Thought* 1, 217

Notizie

- Note on Orazio Morandi* (H. D. Rutkin) 1, 229
- Il Rinascimento nei cataloghi editoriali: 1. Il Rinascimento nel Catalogo Olschki* 2, 467
- Il Rinascimento nelle biblioteche del mondo. 1. Burndy Library (Cambridge, Massachusetts) e Dibner Library (Washington)* (G. Giglioni) 1, 227

Recensioni

- N. L. Brann, *The Debate over the Origin of Genius during the Italian Renaissance. The Theories of Supernatural Frenzy and Natural Melancholy in Accord and in Conflict on the Threshold of the Scientific Revolution*, Brill, Leiden, Boston and Köln 2002 (G. Giglioni) 1, 234
- M. Bucciattini, *Galileo e Keplero. Filosofia, cosmologia e teologia nell'Età della Controriforma*, Einaudi, Torino 2003 (L. Guerrini) 2, 485
- J.-P. Cavaillé, *Dis/simulations. Jules-César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto. Religion, morale et politique au XVII^e siècle*, Champion, Paris 2002 (F. P. Raimondi) 2, 480
- B. Dooley, *Morandi's Last Prophecy and the End of Renaissance Politics*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2002 (D. Weinstein) 1, 238
- Das Ende des Hermetismus. Historische Kritik und neue Naturphilosophie in der Spätrenaissance. Dokumentation und Analyse der Debatte um die Datierung der hermetischen Schriften von Genebrard bis Casaubon (1567-1614)*, hrsg. von M. Mulsow, Mohr Siebeck, Tübingen 2002 (D. von Wille) 1, 235
- D. Foucault, *Un philosophe libertin dans l'Europe baroque. Giulio Cesare Vanini (1585-1619)*, Champion, Paris 2003 (F. P. Raimondi) 2, 487
- Giordano Bruno. Corpus iconographicum. Le incisioni nelle opere a*

<i>Indice dell'annata ix (2003)</i>	531
<i>stampa. Catalogo, ricostruzioni grafiche e commento di M. Gabriele, Adelphi, Milano 2001 (Chr. Lüthy)</i>	2, 471
<i>Giordano Bruno Philosopher of the Renaissance, edited by H. Gatti, Ashgate, Aldershot 2002 (S. Plastina)</i>	2, 482
<i>Giordano Bruno tra scienza e filosofia, a cura di E. Canone e A. Rossi, «Physis», xxxviii (2001), fasc. 1-2, Olschki, Firenze 2002 (L. Albanese)</i>	1, 239
<i>C. Marrone, I geroglifici fantastici di Athanasius Kircher, Stampa Alternativa & Graffiti, Viterbo 2002 (L. Albanese)</i>	1, 241
<i>Chr. Mercer, Leibniz's Metaphysics. Its Origins and Development, Cambridge University Press, Cambridge 2001 (A. Lamarra)</i>	2, 474
<i>M. Turchetti, Tyrannie et tyrannicide de l'antiquité à nos jours, Presses Universitaires de France, Paris 2001 (G. Paganini)</i>	1, 231
<i>Giostra</i>	1, 245
<i>Schede bibliografiche (testi e traduzioni di G. Bruno e T. Campanella)</i>	2, 491
<i>Sphaera</i>	
<i>O. Pompeo Faracovi, Un testo periodizzante: lo Speculum astronomiae</i>	2, 497
<i>A. Guidi, C'è un passaggio astrologico nel Lamento sul tempo di Leone Ebreo?</i>	2, 503
<i>H. D. Rutkin, Astrology in Early Modern Italy</i>	2, 511
<i>H. Weill-Parot, Les 'images astrologiques' au Moyen Age et à la Renaissance. Spéculations intellectuelles et pratiques magiques (xiiie-xve siècle), Champion, Paris 2001 (T. Katinis)</i>	2, 517
<i>Aby Warburg e la metamorfosi degli antichi dèi, a cura di M. Bertozzi, Panini Editore, Ferrara 2002 (O. Pompeo Faracovi)</i>	2, 518
<i>Il convegno internazionale di Firenze su La magia nell'Europa moderna (T. Katinis, S. Plastina)</i>	2, 521
<i>Abbreviazioni e sigle</i>	2, 525
<i>Indici dei manoscritti</i>	2, 527
<i>Indice dell'annata ix (2003)</i>	2,529

COMPOSTO IN CARATTERE DANTE MONOTYPE,
IMPRESSO E RILEGATO IN ITALIA DALLA
ACCADEMIA EDITORIALE[®], PISA · ROMA



Marzo 2004

(CZ2/FG3)





ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®

Pisa · Roma

www.libraweb.net

Mario Equicola
De mulieribus / Delle donne

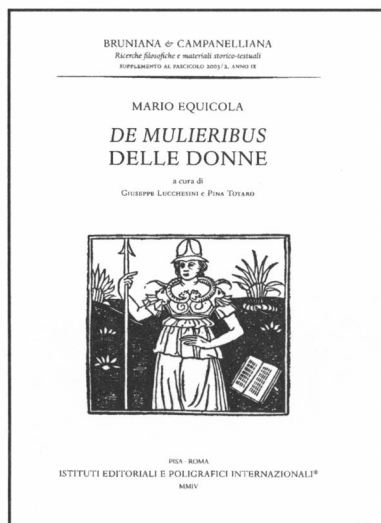
A cura di Giuseppe Lucchesini e Pina Totaro

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

SUPPLEMENTO AL FASCICOLO 2003/2, ANNO IX

Il *De mulieribus* di Mario Equicola, qui per la prima volta riproposto e tradotto in italiano sulla base della rara *editio princeps*, testimonia dell'interesse per l'educazione, le doti e l'attività letteraria delle donne nell'Italia tra la fine del xv secolo e l'inizio del xvi. Pubblicato in latino, verosimilmente a Ferrara nel 1501, il libro costituisce, pur nella sua brevità, non soltanto un efficace tentativo di affrontare una questione, quella femminile, densa di conseguenze sul piano filosofico e teologico, ma si pone soprattutto come una delle prime riflessioni critiche sull'origine e sulla storia dei ruoli sociali. Riprendendo e rielaborando il pensiero dei classici e di alcuni tra i moderni, Equicola, noto finora quasi esclusivamente per il *Libro de natura de amore*, fornisce con l'opera qui presenta-



ta un contesto storico-filosofico all'effettivo emergere, all'interno delle corti rinascimentali, della nuova soggettività femminile.

2004, cm 17 x 24, 80 pp., € 17,00

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

SUPPLEMENTI · STUDI e SUPPLEMENTI · TESTI

diretti da Eugenio Canone e Germana Ernst

I Supplementi di «Bruniana & Campanelliana» si articolano in due sezioni: *Studi e Testi*. Nella prima vengono pubblicati saggi e ricerche originali, nonché ristampe di contributi di particolare rilievo e non facilmente reperibili. Nella seconda sezione vengono proposti testi, traduzioni e ristampe anastatiche con apparati storico-critici. L'obiettivo di tale sezione è anche quello di documentare i vari aspetti della multiforme *aetas* bruniana e campanelliana, intesa come dato culturale e non meramente cronologico.

SUPPLEMENTI · STUDI

- 1 · Canone E. (a cura di), *Brunus redivivus. Momenti della fortuna di Giordano Bruno nel XIX secolo*, 1998, pp. XLV-338, Euro 66,00.
- 2 · Ernst G., *Il carcere, il politico, il profeta. Saggi su Tommaso Campanella*, 2002, pp. 192, Euro 40,00.
- 3 · Canone E. (a cura di), *Lettture bruniane (1996-1997)*, 2002, pp. x-322, Euro 48,00 (bross.), Euro 120,00 (rileg.).
- 4 · Canone E., *Il dorso e il grembo dell'eterno. Percorsi della filosofia di Giordano Bruno*, 2003, pp. XII-256, Euro 48,00 (bross.), Euro 90,00 (rileg.).
- 5 · Guerrini L., *Ricerche su Galileo e il primo Seicento*, in preparazione.

SUPPLEMENTI · TESTI

- 1 · Lando O., *Paradossi. Ristampa dell'edizione Lione 1543*, 1999, pp. XVIII-232, Euro 46,00.
- 2 · Persio A., *Trattato dell'ingegno dell'Huomo*. In *Appendice Del bever caldo*, a cura di L. Artese, 1999, pp. XII-316, Euro 62,00.



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®

PISA · ROMA

BIBLIOTHECA STYLENSIS
MATERIALI SU TOMMASO CAMPANELLA
E LA TRADIZIONE FILOSOFICA CALABRESE



Responsabilità scientifica

EUGENIO CANONE · GERMANA ERNST · CLAUDIO STILLITANO

Volumi pubblicati:

1. E. A. Baldini, *Luigi Firpo e Campanella: cinquant'anni di studi e ricerche*; in appendice: L. Firpo, *Tommaso Campanella e la sua Calabria*, 2000, pp. 68, Euro 19,00.
2. T. Campanella, *Lettere (1595-1638)*, a cura di G. Ernst, 2000, pp. 176, Euro 28,00.
3. M. Palumbo, *La Città del Sole. Bibliografia delle edizioni (1623-2002)*. Con una appendice di testi critici, in preparazione.

Nel 2000 ha preso avvio una nuova collana, «Bibliotheca Stylensis. Materiali su Tommaso Campanella e la tradizione filosofica calabrese», che è realizzata con il patrocinio del Comitato di gestione della Biblioteca comunale e dell'Amministrazione comunale di Stilo.

Il primo dei due volumi ripropone la rassegna degli studi firpiani su Campanella, pubblicata da Enzo A. Baldini («Bruniana & Campanelliana», II, 1996, pp. 325-358) e l'intenso contributo di Luigi Firpo su *Tommaso Campanella e la sua Calabria* (apparso nel 1964 e non più ristampato in seguito).

Il secondo volume presenta 38 lettere di Campanella non comprese nel volume delle *Lettere* curato da V. Spampanato nel 1927, in quanto rintracciate in tempi successivi e pubblicate in modo sparso. Con tale raccolta si intende offrire un contributo per una ricostruzione unitaria dell'epistolario campanelliano, fondamentale per la biografia intellettuale del filosofo.



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®

PISA · ROMA



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®
PISA · ROMA

www.libraweb.net

Paolo Sarpi Consulti (1606-1609)

A cura di Corrado Pin

Opere di Paolo Sarpi, 1

A cura dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici · Napoli

L'opera, in due tomi, comprende 87 Consulti scritti da Paolo Sarpi fra il 1606 e il 1609 per il Senato veneziano; fra essi anche quelli conosciuti tradizionalmente come i "Consulti dell'Interdetto" (1606-1607), che videro la luce durante lo scontro fra il Papato e lo Stato di Venezia, al cui servizio Sarpi era entrato come "teologo e canonista" all'inizio del 1606. Un'ampia introduzione, in sei capitoli, ripercorre le vicende della vita e dell'attività del frate servita al servizio della Serenissima, la complicata vicenda dei rapporti fra la Repubblica e la Chiesa, il lavoro delle diplomazie, facendo il punto della storia della critica e degli studi sul Sarpi e sul momento storico da lui vissuto e cercando, in primo luogo, di offrire al lettore una documentazione ordinata e corretta della sue opere, ancora in buona parte inedite o poco conosciute; le vie e le caratteristiche della diffusione degli scritti del Sarpi, la loro fortuna e le loro vicende editoriali nei secoli successivi, sono infatti un aspetto non secondario dell'interesse e delle valutazioni che sono state date, nel tempo, della sua

attività. All'introduzione segue il testo dei consulti, presentati secondo uno schema fisso di edizione: il numero progressivo in ordine cronologico; la data del consulto; il titolo; la premessa del curatore e le relative fonti; la nota al testo, comprendente la descrizione dei testimoni sotto la voce *Manoscritti* e le eventuali edizioni a stampa sotto la voce omonima; il testo sarpiano con l'*inscriptio*, il corpo centrale, la chiusa sottoscritta; infine l'apparato critico con tre distinte serie di note: d'autore, del curatore e testuali. Il pregio principale di questi due volumi è quindi il tentativo di proporre finalmente l'opera integrale e unitaria del Sarpi pubblico, immessa nell'azione concreta della vita politica di Venezia; il progetto, di cui essi rappresentano il primo passo, è l'edizione completa del *corpus* dei consulti composti da Fra' Paolo in qualità di "consultore in iure" della Repubblica veneziana dalla data del 1606 fino alla morte, avvenuta nel 1623.

2001, cm 21 x 28, 1026 pp. (due tomi), € 280,00.



EDIZIONI DELL'ATENEO® · ROMA

www.libraweb.net

Per il Cinquecento religioso italiano

Clero Culture Società

Atti del Convegno internazionale di studi

Siena, 27-30 giugno 2001

A cura di Maurizio Sangalli

Introduzione di Adriano Prosperi

L'occasione dei 450 anni dall'apertura del concilio tridentino ha offerto l'opportunità di discutere sull'apporto di quell'evento e delle sue conseguenze di medio e lungo periodo alla modernizzazione della società europea. D'accordo con Paolo Prodi che è oramai superata la contrapposizione riforma protestante/riforma cattolica/controriforma, sono i concetti di confessionalizzazione e disciplinamento sociale che maggiormente hanno suggestionato la ricerca storica degli ultimi decenni per quel che riguarda l'età moderna. Ma continuano a suggestionarla?

Il convegno «Per il Cinquecento religioso italiano. Clero Cultura Società» non è scaturito da nessuna celebrazione di qualche importante anniversario. L'intento è stato quello di riunire qualche decina di studiosi per invitarli a confrontarsi su un momento cruciale di svolta nella costruzione degli Stati, delle Chiese e delle coscienze moderne.

Il denso programma delle quattro giornate di studio ha previsto pertan-

to due momenti fondanti di confronto e di dibattito, affidati ad alcune tra le voci più autorevoli del panorama storiografico italiano (e non solo).

Il convegno, infine, ha cercato negli intenti di muoversi diacronicamente tra tardo Quattrocento e tardo Cinquecento, a volte sconfinando nel Seicento (ne è uscita con forza l'ipotesi storiografica di un «lungo Cinquecento»); e sincronicamente di estendere le indagini alle interrelazioni tra cultura ecclesiastica, prassi pastorale, impegno educativo, indirizzi spirituali e approcci istituzionali: tutto finalizzato al rapporto osmotico – o meno – con le società di ancien régime apparentemente chiuse e appartate quali appunto i seminari: l'attenzione alla interazione clero/società ne è uscita con forza, con i risultati che gli atti di questo convegno possono testimoniare.

2003, cm 17 x 24, X-710 pp. (due tomi),
€ 140,00 (bross.), € 200,00 (ril.)

*Le nostre riviste Online,
la nostra libreria Internet*
www.libraweb.net



*Our Online Journals,
our Internet Bookshop*
www.libraweb.net



Giardini Editori
e Stampatori
in Pisa®



Istituti Editoriali
e Poligrafici
Internazionali®



Edizioni
dell'Ateneo®



Gruppo Editoriale
Internazionale®



Accademia
Editoriale®

La rivista ha periodicità semestrale. I contributi possono essere scritti in francese, inglese, italiano, spagnolo, tedesco e vanno inviati ai direttori. I manoscritti non saranno restituiti.

Two issues of the journal will be published each year. Contributions may be written in English, French, German, Italian or Spanish, and should be sent to the Editors. Typescripts will not be returned.

Amministrazione e abbonamenti

Accademia Editoriale, S.r.l.
Casella postale n. 1. Succursale n. 8
I-56123 Pisa
<http://www.iepi.it>

Uffici di Pisa

via Giosuè Carducci 60
I-56010 Ghezzano - La Fontina (Pisa)
tel. +39 050 878066 (r.a.); telefax +39 050 878732
E-mail: iepi@iepi.it

Uffici di Roma

via Ruggero Bonghi 11/B
I-00184 Roma
tel. +39 06 70452494; telefax +39 06 70476605
E-mail: iepi.roma@iepi.it

Abbonamento: € 60,00 (Italia privati); € 85,00 (Italia enti, con edizione Online)
Subscriptions: € 95,00 (abroad Individuals); € 120,00 (abroad Institutions, with Online Edition)

Modalità di pagamento: versamento sul ccp n. 17154550 intestato all'Editore; contrassegno; mediante carta di credito.

La Casa editrice garantisce la massima riservatezza dei dati forniti dagli abbonati e la possibilità di richiederne la rettifica o la cancellazione previa comunicazione alla medesima. Le informazioni custodite dalla Casa editrice verranno utilizzate al solo scopo di inviare agli abbonati nuove nostre proposte (L. 675/96).

Fascicolo singolo: € 50,00

Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 17 del 1995
Direttore responsabile: Alberto Pizzigati

